DIE PSEUDO-ARISTOTELISCHE SCHRIFT ÜBER DAS REINE GUTE: BEKANNT UNTER...

Aristotle







Die pseudo-aristotelische Schrift

Ueber das reine Gute

bekannt unter dem Namen

Liber de causis.

Im Auftrage

der

Görres-Gesellschaft

bearbeitet von

Otto Bardenhewer,
Doctor der Philosophie und der Theologie.

Habent sua fata libelli.
Terentianus Maurus
De lit., syll. et metr.,
n. 1286.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Liber de causis.

Die pseudo-aristotelische Schrift

Ueber das reine Gute

bekannt unter dem Namen

Liber de causis.

Im Auftrage
der
Görres-Gesellschaft
bearbeitet
von

Otto Bardenhewer
Doctor der Philosophie und der Theologie.

Habent sua fata libelli.
Terentianus Maurus
De lit., syll. et metr.,
u. 1286.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Druck der Akademischen Buchdruckerei von F. Straub in München.

Einleitung.

Amable Jourdain liess in seinen grundlegenden *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote* gelegentlich die Bemerkung einfliessen: *Il est assez singulier qu'aucun des historiens de la philosophie n'ait parlé avec détail du 'Liber de causis' et du 'Fons uitae'. Cependant, je le répète, on ne connaîtra sûrement la philosophie du treizième siècle que lorsqu'on aura analysé ces ouvrages.*[1]

Es war eine jener Aeusserungen, welche, dem durch umfassendes Quellenstudium gewonnenen Einblick entsprungen, durch die Ueberschwänglichkeit des Ausdrucks keine Einbusse erleiden an dem Rechte, der späteren Forschung zum Ausgangspunkte zu dienen und die nächsten Ziele anzugeben.

An Jourdain's Worte erinnernd, lieferte S. Munk schon im Jahre 1846 den Nachweis, dass der von den Scholastikern als Verfasser des *Fons uitae* bezeichnete Avicebron, welchen noch H. Ritter „den räthselhaften Avicebron" nannte,[2] „kein Anderer" sei „als der berühmte jüdische Dichter und Philosoph Salomo Ibn Gebirol aus Malaga, welcher in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts blühte."[3]

Zehn Jahre später veröffentlichte Munk die „Lebensquelle" in umfangreichen Auszügen, welche der jüdische Philosoph Schem-Tob ben Falaquera um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts dem, wie es scheint, verloren gegangenen arabischen Originale ent-

1 In der zweiten Ausgabe (Paris 1843) p. 197 Anm.

2 Geschichte der Philosophie, Th. VIII. (Hamburg 1845) S. 94. In der Abhandlung 'Ueber unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker' (Göttingen 1844 in 4°) S. 10 Anm. 2 äusserte Ritter, über Avicebron's Namen und Person sei „das tiefste Dunkel verbreitet."

3 Literaturblatt des Orients vom J. 1846, Nr. 46, Sp. 721—727.

nommen und, weniger übersetzend, als vielmehr sklavisch nachbildend, in ein recht hartes und dunkles Hebräisch gekleidet hat.[1]

Wiewohl nun Munk dem hebräischen Texte eine französische Uebersetzung nebst erläuternden Anmerkungen zur Seite stellte, es würde ohne Frage fruchtbringender gewesen sein und es hätte jedem nicht-jüdischen Forscher auch wohl näher gelegen, die um die Mitte des zwölften Jahrhunderts durch den convertirten Juden Johannes Avendehut mit Beihülfe des Archidiaconus Dominicus Gundisalvi nach arabischer Vorlage gefertigte lateinische Uebertragung der „Lebensquelle" zum Druck zu befördern. Munk selbst hat von einem allerdings recht mangelhaften Exemplare dieser lateinischen Uebertragung sowohl zur Feststellung des Textes jener hebräischen Auszüge, welche ihm auch nur in Einer Abschrift vorlagen, wie zur Ausarbeitung einer eingehenden Analyse der „Lebensquelle," welche Falaquera's Auszüge ergänzen und vervollständigen soll, ausgiebigen Gebrauch gemacht. Auf Grund eines anderen, weit vorzüglicheren Exemplares hat, gleichzeitig mit dem Erscheinen der Edition Munk's, Seyerlen eine umfassende Darstellung des Systems der „Lebensquelle" gegeben, mit reichen Textescitaten durchflochten und von der Analyse Munk's mehrfach und nicht unbedeutend abweichend.[2]

Nachträglich ist Munk auf die Quellen, aus welchen Ibn Gebirol geschöpft, zurückgekommen, und hat zugleich die Spuren, welche die „Lebensquelle" in der jüdischen und in der christlichen Speculation des Mittelalters zurückgelassen, einer Erörterung unterzogen.[3]

Vorher hatte schon M. Joel den auch von Munk betonten Beziehungen Ibn Gebirol's zu Plotin eine besondere Untersuchung gewidmet und die „Lebensquelle" für ein in allem Wesentlichen aus Plotin's Enneaden geschöpftes „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie" erklärt.[4]

---

1 *Mélanges de philosophie juive et arabe, première livraison*, Paris 1857.

2 Avicebron, *De materia uniuersali (Fons uitae)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Theologische Jahrbücher, herausgegeben von F. Chr. Baur und E. Zeller. Jahrg. 1856, S. 486—544; Jahrg. 1857, S. 109—146. 258—295. 332—381.

3 *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 233—306.

4 Ibn Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie: in Z. Frankel's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des

D. B. Haneberg glaubte Munk's Nachweis der Quellen Ibn Gebirol's vervollständigen und Spuren einer Beeinflussung durch die Encyklopädie der „lauteren Brüder und treuen Intimen" in der „Lebensquelle" aufzeigen zu können.[1]

Eine über Munk's Ausführung hinausgehende Kennzeichnung und Abgrenzung des Einflusses der „Lebensquelle" auf die Scholastik ist noch nicht unternommen worden. Jüngst hat J. Bach Albert's des Grossen Stellung zu Ibn Gebirol beleuchtet.[2]

Die neuplatonische Grundrichtung der Speculation Ibn Gebirol's theilend, im Uebrigen aber an eigener Bedeutung, dem Inhalte wie dem Umfange nach, mit der „Lebensquelle" auch nicht zu vergleichen, hat das Buch *de causis* gleichwohl in der christlichen wie in der jüdischen Philosophie und Theologie des Mittelalters eine weit reichere Verwendung gefunden, insbesondere weit mehr Zustimmung und Anerkennung erfahren, überhaupt einer weit grösseren Autorität sich erfreut. Eben desshalb ist dieses Buch auch in der Folge nie so dem Gesichtskreise entschwunden und gewissermassen abhanden gekommen, wie dies der „Lebensquelle" widerfuhr. Die lateinische Uebersetzung, welche die Scholastiker benützten — um die verschiedenen Uebertragungen in's Hebräische einstweilen bei Seite zu lassen —, liegt heute noch in einer fast unabsehbaren Reihe von Handschriften vor, sie ist auch schon im Jahre 1482 und seitdem wieder und wieder gedruckt worden.

Im Hinblick auf diese lateinische Uebersetzung meinte B. Hauréau, in Bezug auf das Buch *de causis* sei es nicht schwer, dem Mahnrufe Jourdain's Genüge zu leisten. Aber mit einer summarischen Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel, wie Hauréau

---

Judenthums, Jahrg. 1857—1859; wieder abgedruckt in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie von M. Joel (Breslau 1876, 2 Bde), im Anhange des ersten Bandes S. 1—52.

Zur Kritik dieser Abhandlung vgl. die Bemerkungen über Ibn Gebirol bei D. Kaufmann Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni (Gotha 1877) S. 95 ff.

1 Ueber das Verhältniss von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ichwân uç çafâ: Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrg. 1866. Bd. II. S. 73—102.

2 Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Noetik. Wien 1881. S. 163—173.

sie nach dem lateinischen Texte anfertigte,[1] war den Intentionen Jourdain's jedenfalls nicht entsprochen.

E. Vacherot ging tiefer auf die Sache ein, indem er, gleichfalls auf Grund des lateinischen Textes, an verschiedenen Beispielen nachwies, dass die Lehrsätze des Buches *de causis* bald wörtlich, bald sachlich der den Namen des Neuplatonikers Proklus tragenden *στοιχείωσις θεολογική* entnommen seien.[2]

Es war jedoch eine allzugrosse Genügsamkeit, wenn Munk, unter Verweisung auf die Analysen Hauréau's und Vacherot's, von dem Buche *de causis* schrieb: *ce livre est déjà suffisamment connu.*[3]

Haneberg's unermüdliche Feder unternahm eine umfassendere Würdigung der bei näherem Eingehen nach mancher Seite hin so räthselhaften Schrift. Der richtigen Erkenntniss ihrer literärgeschichtlichen Bedeutung entsprang seine Abhandlung „Ueber die neuplatonische Schrift von den Ursachen *(liber de causis)*".[4] Er beleuchtete das hohe Ansehen, welches die Schrift im Mittelalter, in christlichen wie in jüdischen Kreisen, genossen, prüfte dann, an der Hand einer der Universitätsbibliothek zu Leiden angehörigen Abschrift des arabischen Originales, den Werth und die Zuverlässigkeit der lateinischen Uebersetzung, gab auch hinsichtlich der dunklen Frage nach dem Ursprunge der Schrift immerhin beachtenswerthe Winke und Nachweise, und erörterte schliesslich in sehr einlässlicher Weise das Verhältniss derselben zu der schon genannten *στοιχείωσις θεολογική*.[5]

---

1 *De la philosophie scolastique* (Paris 1850) I, 384—389.

Eben diese Inhaltsangabe nahm Hauréau auch in seine *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris 1872—80) II, 1, 48—53 auf. Die Vorrede dieses neueren Werkes beginnt mit den Worten: *Cette 'Histoire de la Philosophie scolastique' n'est pas une seconde édition du mémoire que j'ai publié sous un titre presque semblable.*

2 *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Paris 1846—51) III, 96—100.

3 *Mélanges* II, 259.

4 Sitzungsberichte der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrg. 1863. Bd. I. S. 361—388.

5 Ein ausführlicheres Referat über Haneberg's Abhandlung erstattete M. Schneid in dem Berichte über die Verhandlungen der philosophischen Section der Görres-Gesellschaft vom 29. August 1877 — Anlage zu dem Jahresberichte der Gesellschaft für 1877 (Köln 1878) — S. 57—58. Die sogleich zu erwähnende Kritik M. Steinschneider's hat Schneid übersehen. Auch ist sein Referat nicht frei von einzelnen Ungenauigkeiten. Die wiederholte Angabe, das Buch *de causis* sei auch den Arabern „wohl bekannt" und

Es that dem Verdienste Haneberg's keinen Eintrag, wenn seine Angaben über die hebräischen Versionen des Buches *de causis* M. Steinschneider zu der Bemerkung veranlassten: „Je mehr wir uns freuen, wenn die Forschungen der jüdischen Wissenschaft in immer weiteren Kreisen verwerthet und daher in Rückwirkung vervollständigt werden, mit um so grösserem Bedauern sehen wir, wie schwer es christlichen Gelehrten wird, sich die betreffenden Schriften zu verschaffen“ . . . Die eingehende Notiz über jene hebräischen Texte, welche Steinschneider im Verfolg dieser Bemerkung veröffentlichte,[1] war indessen eine um so werthvollere Ergänzung der Arbeit Haneberg's, als sie von der berufensten Seite kam.

Steinschneider schloss mit dem Ausdruck des Wunsches, es möge Jemand den arabischen Text des Buches *de causis* herausgeben, „welches in seinen vielfachen Bearbeitungen und unter verschiedenen Titeln lange von Einfluss gewesen.“

Auch der Wunsch nach einer revidirten Ausgabe der alten lateinischen Uebersetzung war durch Haneberg's Ausführungen nahe gelegt und gewissermassen herausgefordert, insofern diese Uebersetzung für jeden Versuch einer näheren Bestimmung des Einflusses, welchen das Buch *de causis* auf die christliche Speculation des Mittelalters geübt, die Grundlage bilden musste.

Herr Professor Dr. C. S. Barach in Innsbruck hatte bereits eine Ausgabe dieser lateinischen Uebersetzung ankündigen lassen,[2] als die Nachricht von der durch die Görres-Gesellschaft in Aussicht genommenen Bearbeitung des Buches *de causis* ihn von seinem Vorhaben abstehen oder doch die Ausführung desselben verschieben liess.[3]

„von grossem Einfluss auf die arabische Speculation“ gewesen, ist durchaus unrichtig und hat in den Ausführungen Haneberg's nicht die mindeste Stütze.

1 *Liber de causis:* Hebräische Bibliographie, redigirt von M. Steinschneider, herausg. von J. Benzian, Jahrg. 1863, S. 110—114. Vgl. S. 107.

2 Dem ersten Hefte der von Barach herausgegebenen *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* (Innsbruck 1876) ist seitens der Verlagshandlung ein Prospekt beigegeben, welcher mit der Ankündigung schliesst: „Das zweite baldigst erscheinende Heft wird enthalten: *Pseudo-Aristoteles De causis,* mit Benützung von Handschriften der kais. Wiener Hofbibliothek herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Prof. Dr. Barach.“

3 Das erste Heft der genannten *Bibliotheca* führt den Separattitel: *Bernardi Siluestris de mundi uniuersitate libri duo siue megacosmus et*

Im Herbste 1876 war seitens der neugegründeten Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland mir der ehrenvolle Auftrag geworden, das Buch *de causis* einer Bearbeitung zu unterziehen, welche im Einzelnen eine kritische Herstellung des arabischen Urtextes sowie des Textes der von den Scholastikern benützten lateinischen Uebersetzung, die Anfertigung einer deutschen Paraphrase und die Abfassung von Prolegomenen über den Ursprung, die Ueberlieferung und die literärgeschichtliche Bedeutung des Buches umfassen sollte. Spätere Vereinbarungen bedingten einige Erweiterungen dieses Rahmens. Insbesondere schien es nicht angezeigt, die schon genannten hebräischen Versionen gänzlich auszuschliessen.

Damit gliederte sich meine Arbeit in drei Theile: der erste gilt dem arabischen Texte des Buches *de causis,* der zweite der mehrerwähnten lateinischen Uebersetzung, der dritte den hebräischen Versionen.

Im ersten Theile handelte es sich vor Allem um Herstellung einer lesbaren Recension des arabischen Textes. Schon aus Mangel an ausreichenden handschriftlichen Hülfsmitteln konnte indessen diese Aufgabe nur in einer mich selbst sehr wenig befriedigenden Weise gelöst werden. Je mehr ich im Uebrigen von dem Wortlaute der einzigen Handschrift des Originales, welche ich benützen konnte, mich lossagen zu sollen glaubte, um so weniger durfte ich mich von vollständiger Mittheilung der Lesarten derselben entbinden.

Im zweiten Theile fiel der Schwerpunkt des Interesses auf die Geschichte, welche die lateinische Uebersetzung in der christlichen Philosophie und Theologie des Mittelalters durchlaufen.

Der Mangel an einer umfassenderen Kenntniss der Scholastik ist mir bei der hier gebotenen Suche nach Spuren des Buches *de causis* recht oft und recht lebhaft zum Bewusstsein gekommen. Zudem eröffnete sich in der Literatur der Scholastik ein ganz unabsehbar weites Feld, während es an Vorarbeiten für meine Zwecke gänzlich fehlte.

---

microcosmus, nach handschriftlicher Ueberlieferung zum ersten Male herausgegeben von C. S. Barach und J. Wrobel. — Das zweite Heft (Innsbruck 1878) enthält *Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi.* — Ein drittes Heft ist noch nicht erschienen.

Indessen der Weg, welchen das Buch *de causis* durch die christliche Speculation des Mittelalters genommen, war viel deutlicher abgegrenzt und viel leichter zu verfolgen, als die bisherigen Angaben es erwarten liessen.

Das Buch *de causis* spielte in der Geschichtschreibung der mittelalterlichen Philosophie die Rolle einer unbekannten Grösse, welche, so schien es, von mancher Seite um so lieber angerufen, bald verdächtigt und verläumdet, bald in der unverdientesten Weise anerkannt und gefeiert wurde, je mehr sie sich der Kontrolle entzog.

Hauréau beschliesst die vorhin erwähnte Inhaltsübersicht mit der aller und jeder Begründung entbehrenden Phrase: *Voilà ce 'Livre des causes' qui a fait tant de bruit; qui, suivant l'Église, a perdu tant de consciences; qui a produit, du moins, tant de scandales.*[1]

M. Joel hingegen, durch Albert den Grossen zu dem Glauben verleitet, unser Buch sei jüdischer Herkunft, bezeichnet mit seltsamem Ernste Ibn Gebirol und den Verfasser des Buches *de causis* als „die beiden jüdischen Philosophen, von denen es bekannt ist, dass ihre Werke die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts bauen und bilden halfen.“[2]

Wo möglich noch sonderbarer klingt das Urtheil E. Renan's: Der unentschiedene Charakter *(le caractère indécis)* des Buches *de causis* habe die ganze Scholastik in unschlüssiger Spannung erhalten *(a tenu en suspens toute la scolastique).*[3]

Ich ziehe Aeusserungen von allgemeinerer Tragweite an. Im Einzelnen würde zu erinnern sein an die Aufstellung A. Jourdain's u. A. hinsichtlich der Herkunft der Lehren Amalrich's von Bène und David's von Dinan, an Hauréau's Angaben über Alanus von Lille und Robert Greathead, an C. Prantl's Urtheil über Thomas von Aquin.[4]

Das Ergebniss meiner Untersuchungen lässt sich dahin zusammenfassen, dass das Buch *de causis* allerdings, nach Hauréau's

---

1 *De la phil. scol. I, 389—390; Hist. de la phil. scol. II, 1, 53.*

2 Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik — in Frankel's Monatsschrift, Jahrg. 1860, S. 205—217 — S. 214. Ein Abdruck dieser Abhandlung beschliesst den ersten Band der Beiträge zur Geschichte der Philosophie von Joel (Breslau 1876). Ein eingehenderes Referat über dieselbe gab Schneid a. a. O. S. 71—74.

3 *Averroès et l'Averroïsme, 3. éd.* (Paris 1866), p. 93.

4 S. unten S. 221—222, S. 211 und S. 228, S. 256.

Ausdruck,[1] als „das letzte Wort der peripatetischen Metaphysik“ von den Lateinern aufgenommen und begrüsst wurde, dass auch, nachdem sehr bald der Irrthum erkannt war, die Werthschätzung des Buches nicht abnahm, dass dieselbe jedoch, nach dem Ausdrucke von Hertling's,[2] weit „mehr zu einer gleichsam decorativen Verwerthung der tiefsinnig klingenden Aussprüche, als zu einer inhaltlichen Beeinflussung der Scholastik“ führte.

Im dritten Theile meiner Arbeit war ein Material zu sammeln und zu sichten, welches für nicht-jüdische Hände recht weit abseits lag und überdies im höchsten Grade zerstreut und zersplittert war. Mag die Frucht meiner Mühe einem jüdischen Forscher bei weiterem Eindringen in die Geschichte des Buches *de causis* innerhalb des Judenthums als Vorarbeit dienen.

Ich lasse nunmehr eine detaillirte Inhaltsangabe folgen.

---

1 *Hist. de la phil. scol. II, 1, 46.*
2 Albertus Magnus (Köln 1880) S. 68.

Inhaltsangabe.

Erster Theil.

Der arabische Text des Buches de causis.

S. 1—118.

Die handschriftliche Ueberlieferung des arabischen Textes. S. 3—10.

Ein handschriftliches Exemplar findet sich auf der Universitätsbibliothek zu Leiden *(cod. Gol. 209)* 4; dasselbe stammt aus dem Jahre 593 der Flucht, 1197 n. Chr. 5, ist jedoch im höchsten Grade mangelhaft 7. Eine zweite Abschrift liess sich indessen nicht ausfindig machen 9. Wesentliche Hülfe bei der kritischen Feststellung des Textes leistete die lateinische Uebersetzung 10. Die bei Anfertigung der deutschen Paraphrase befolgten Grundsätze 10.

Würdigung des Buches selbst nach Form und Inhalt. Sein Verhältniss zu der unter dem Namen des Neuplatonikers Proklus gehenden *στοιχείωσις θεολογική.* S. 11—37.

Charakteristik der Lehranschauung unseres Buches im Allgemeinen 11. Dasselbe ist, wie schon der hl. Thomas von Aquin erkannte, ein Excerpt aus der *στοιχείωσις θεολογική* 12. Kritik des Buches unter diesem Gesichtspunkte. Der Mangel an Plan und Disposition. Die vage und unbestimmte Ausdrucksweise 13. Ungenügendes Verständniss der Vorlage. Die theistische und monotheistische Einkleidung des neuplatonischen Gedankens. Sonstige Widersprüche 14. Näherer Nachweis des Abhängigkeitsverhältnisses unseres Buches zu der *στοιχείωσις* oder Zurückführung des ersteren in seinen einzelnen Kapiteln und Lehrsätzen auf die letztere. Die Aufschrift des Buches 15. § 1 15. § 2 16. § 3 18. § 4 18. § 5 20. § 6 21. § 7 22. § 8 23. § 9 24. § 10 24. § 11 25. § 12 26. § 13 26. § 14 26. § 15 27. § 16 29. § 17 29. § 18 29. § 19 30. § 20 31. § 21 31. § 22 31. § 23 32. § 24 33. § 25 33. § 26 33. § 27 34. § 28 34. § 29 34. § 30 35 § 31 36.

Der Ursprung des Buches. Die Spuren desselben in der arabischen Literatur. S. 37—57.

Der arabische Text ist aller Wahrscheinlichkeit nach Original, nicht Uebersetzung. Ein griechischer Urtext ist jedenfalls nicht anzunehmen 38. Aber auch irgend welche Spur von dem jetzigen oder früheren Vorhandensein eines syrischen Textes lässt sich nicht nachweisen 40.

Dem Verfasser lag die *στοιχείωσις* höchstwahrscheinlich in arabischer Uebersetzung vor. Das Buch selbst fordert, so scheint es, diese Annahme. Anderweitige Zeugnisse jedoch für das Vorhandensein einer arabischen Uebersetzung der *στοιχείωσις* lassen sich nicht beibringen. Die angerufene Notiz bei Hadschi Chalfa ist nicht beweisend. Genesis dieser Notiz 42. Ob das „Buch der Theologie," welches die arabischen Bibliographen dem Proklus beilegen, die *στοιχείωσις* ist, muss dahingestellt bleiben 45. Jedenfalls lässt sich aus dieser Erwähnung des Titels nicht ohne Weiteres auf das Vorhandensein eines arabischen Textes des Werkes selbst schliessen 46.

Unter den obwaltenden Umständen ist die Untersuchung des Ursprunges unseres Buches auf die Ermittlung der frühesten Spuren des Buches selbst angewiesen. In der arabischen Literatur wird dasselbe nur höchst selten erwähnt. Das bibliographische Lexikon Ibn Abi Ussaibi'a's 48. Ibn Sab'in's Antwortschreiben an Kaiser Friedrich II. 49.

Eine genauere Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge des Buches ist vor der Hand nicht möglich 50. Der Verfasser war ein gläubiger Muhammedaner, welcher im neunten Jahrhunderte, etwa jenseits des Euphrats, gelebt haben mag 51.

Die bei einer späteren Gelegenheit eingehender zu erörternden Angaben Albert's des Grossen über den Ursprung unseres Buches 53. Die zuerst durch Aegidius von Rom bezeugte Annahme der Autorschaft Alfarabi's 55. Andere angebliche Autoren 57.

Der arabische Text nebst deutscher Paraphrase. S. 58—118.

Zweiter Theil.

Die von den Scholastikern benützte lateinische Uebersetzung des Buches de causis.

S. 119—302.

Der Ursprung der lateinischen Uebersetzung. S. 121—151.

Weder Dominicus Gundisalvi noch Johannes Avendehut (Johannes Hispalensis) hat unser Buch in's Lateinische übersetzt 121. Die Angaben Albert's des Grossen *(De causis et processu uniuersitatis lib. II. tract. 1. c. 1)* über den Ursprung des Buches 126. Der von Albert als Verfasser, nicht als Uebersetzer, bezeichnete Jude David *(Dauid Judaeus quidam)* ist eine schlechterdings nicht zu identificirende Persönlichkeit, deren Anspruch auf geschichtliche Wahrheit um so zweifelhafter erscheint, als die weiteren Angaben Albert's theils gleichfalls im höchsten Grade räthselhaft, theils nachweisbar ganz und gar unrichtig sind 128.

Der Uebersetzer unseres Buches in's Lateinische ist vielmehr Gerhard von Cremona. Die Quellen über ihn 135. Sein Lebenslauf 138. Seine Uebersetzerthätigkeit 139. Der von Gerhard übersetzte *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* ist unser Buch 140. Er übersetzte dasselbe zu Toledo 142, in den Jahren 1167—1187 142, aus dem Arabischen 145.

Der von den Scholastikern benützte Text unseres Buches ist die Uebersetzung Gerhard's 146. Die verschiedenen Titel jenes Textes in den Handschriften 147. Der sprachliche Charakter der Uebersetzungen Gerhard's 148. Eine zweite Uebersetzung unseres Buches in's Lateinische (insbesondere eine Uebersetzung durch Michael Scotus) ist nicht nachzuweisen 149.

Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischen Uebersetzung. Die bisherigen Ausgaben derselben. Vorbemerkungen zu der nachfolgenden Edition. S. 152—162.

Die Mannichfaltigkeit der Titel. Die angeblichen Autoren. Die Unterscheidung zwischen Text und Commentar 152. Verzeichniss der mir bekannt gewordenen handschriftlichen Exemplare 153.

Die editio princeps der lateinischen Uebersetzung (vom Jahre 1482) 154. Der erste Druck des Commentares des hl. Thomas 155. Die zweite Ausgabe der lateinischen Uebersetzung (vom Jahre 1496) 156. Der Commentar des Aegidius von Rom 157. Die Gesammtausgabe der Werke des Aristoteles und des Averroes vom Jahre 1552 157. Die späteren Drucke der lateinischen Uebersetzung 158.

Die nachstehende Ausgabe geht zurück auf die Nrn. 527 und 162 der lateinischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München und die beiden ersten Drucke aus den Jahren 1482 und 1496. Beschreibung jener Handschriften 159. Das Verhältniss der genannten Texteszeugen zu einander 160. Die Abweichungen derselben von einander habe ich nicht ihrem ganzen Umfange nach angegeben 160. In einigen Punkten, freilich mehr äusserlicher Natur, habe ich, auf anderweitige Zeugnisse gestützt, von der Autorität der genannten Handschriften und Ausgaben mich losgesagt 161.

Text der lateinischen Uebersetzung. S. 163—191.

Charakteristik und Kritik der lateinischen Uebersetzung. S. 192—203.

Die Arbeit Gerhard's von Cremona ist weniger eine Uebersetzung, als vielmehr eine ängstliche Nachbildung des arabischen Textes 192.

Im Grossen und Ganzen spiegelt sich in derselben ein richtiges Verständniss des Originales; im Einzelnen lassen sich freilich auch verschiedene Fehler aufzeigen. welche indessen nicht lediglich auf Unachtsamkeit oder Flüchtigkeit des Uebersetzers zurückzuführen, sondern vielfach auch durch unrichtige Lesarten in seiner arabischen Vorlage veranlasst worden sind 195.

Diese Vorlage Gerhard's, wie sie durch seine Uebersetzung meist deutlich hindurchschimmert, weist überhaupt der Leidener Handschrift gegenüber Abweichungen in Hülle und Fülle auf 199. In die Klasse der Fehler gehört namentlich auch eine grosse Anzahl kleinerer Lücken 199. Im Uebrigen aber näherte sich Gerhard's Vorlage dem ursprünglichen Wortlaute weit mehr als die Leidener Handschrift 200. Manche kleinere Textesdifferenzen lassen sich bei dem Mangel äusserer Zeugen in ihrem Werthe oder Unwerthe nicht bestimmen 201. Zu wiederholten Malen treffen Gerhard's Handschrift und das Leidener Manuscript auch in Fehlern zusammen 202. Zwei Einzelnheiten 203.

Zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung. S. 204—302.

Es gilt, die Uebersetzung Gerhard's auf ihrem Wege durch die lateinische Literatur der Folgezeit zu begleiten, oder, was dasselbe ist, die Verwendung und Verwerthung unseres Buches in der christlichen Speculation des Mittelalters zur Darstellung zu bringen. — Auch noch in anderm Sinne hat Gerhard's Uebersetzung eine Geschichte durchlaufen. Sie hat selbst wieder als Vorlage gedient zu Uebertragungen in andere Sprachen. Mehreren hebräischen Versionen unseres Buches liegt nicht der arabische Text, sondern Gerhard's Uebersetzung zu Grunde. Auch in's Armenische ist die letztere übertragen worden 204.

Alanus von Lille 205. In seinem Werke *de fide catholica contra haereticos* (I, 30 und 31) finden sich zwei Citate aus unserm Buche 206. Mit Unrecht aber hat man in seinem *Anti-Claudianus* Spuren einer sehr weit gehenden Beeinflussung durch unser Buch entdecken wollen 211.

Die durch das Pariser Provinzialconcil vom Jahre 1210 verbotenen *libri Aristotelis de naturali philosophia* 212. Darf unser Buch unter dieselben gezählt werden? Der Zusammenhang des Concilsdekretes 213. Die hier in Betracht kommenden Worte desselben 214. Das Dekret des Conciles geht weder auf die Irrthümer Amalrich's und David's selbst ein, noch macht es die fraglichen *libri* und *commenta* für dieselben verantwortlich. Anderweitige Zeugnisse geben genaueren Aufschluss und gewähren wenigstens hinsichtlich der Herkunft der Lehre Amalrich's volle Sicherheit 216. Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles aber galten, laut einer Reihe zeitgenössischer Zeugen, als gefahrdrohend für den christlichen Glauben 218. Das Concil untersagt die Lectüre der naturwissenschaftlichen Schriften, insbesondere der Physik des Aristoteles und arabischer Commentare zu denselben, vermuthlich derjenigen des Averroes 220. Die Berichte einiger zeitgenössischen Historiker sind zur Aufhellung der dunklen Punkte des Concilsdekretes durchaus nicht geeignet 220. Von unserm Buche ist in den conciliarischen Verhandlungen nicht die Rede gewesen 221. — Die im Jahre 1240 durch Wilhelm von Auvergne censurirten theologischen Thesen 222. Die Censuren Stephan Tempier's aus den Jahren 1270 und 1277 223. Die Censur Robert Kilwardby's aus dem Jahre 1277 224.

Wilhelm von Auvergne 224. Er macht mehrfach Gebrauch von unserm Buche in der Schrift *de uniuerso* 224, wie in der Schrift *de anima* 227.

Robert Greathead 228. Sein „Realismus" kann nicht unserm Buche zur Last gelegt werden 228. Allerdings aber ist letzteres in den Universalienstreit hineingezogen und als Autorität zur Deckung einer extrem nominalistischen Parteistellung angerufen worden 230.

Alexander von Hales 232. Er hat, so scheint es, unserm Buche den Namen *liber de causis* gegeben; er hat dasselbe auch gewissermassen in die theologische Literatur eingeführt 232. Die Benützung des Buches in seiner *Summa uniuersae theologiae* 233.

Bonaventura 235. Wie er unser Buch, bez. den Verfasser desselben bezeichnet 236. Wie er dasselbe in seinem Commentare über die Sentenzen des Lombarden zur Verwendung bringt 236.

Albert der Grosse 241. Sein Werk *de causis et processu uniuersitatis* 242. Inhalt des ersten Buches 242. Das zweite Buch ist eine fortlaufende Bearbeitung unseres Buches 243. In letzterm erblickt A. einen zuverlässigen Dolmetscher der Lehranschauungen der peripatetischen Schule 244, und durch die Interpretation desselben glaubt er seine Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik gewissermassen erst zum vollen Abschluss gebracht zu haben 246. Zeit der Abfassung dieses Commentares 246. Grund und Veranlassung 247. Nähere Charakteristik desselben: Einzelne Uebersetzungsfehler berichtigt A. stillschweigend 247. Die Deutung des Wortes *helyatin* (§ 8) 247. Die Deutung des Wortes *achili* oder *alachili* (§ 4, § 11) 248. A. lässt in die Darlegung der Lehre unseres Buches mehrfach christliche Wahrheitselemente einfliessen 250. — Andere Schriften A.'s: *De natura et origine animae* 251. *Contra errores Auerrois* 251. *Philosophia pauperum* 253. *Summa theologiae* 253. — Pseudo-Albert *De adprehensione* 255.

Thomas von Aquin 256. Seine Abhandlung *de ente et essentia* 257. Sein Commentar über die Sentenzen des Lombarden 260. Die *Quaestiones de potentia* 261. Die *Quaestiones de ueritate* 265. Die *Summa contra Gentiles* 267. Der Commentar zu unserm Buche: Thomas kennt den Ursprung des Buches 270. Die *στοιχείωσις* liegt ihm in der Uebersetzung Wilhelm's von Mörbeka vor 271. Zeit der Abfassung des Commentares 272. Grund und Veranlassung 272. Nähere Charakteristik desselben: Als Hauptaufgabe gilt dem Commentator die Ermittlung und Darlegung der Lehre des Autors 273. Wichtige Dienste leistet die *elementatio* 273. Die Deutung des Wortes *helyatin* 273. Berichtigung irriger Auffassungen unseres Buches 274. Mit der Klarstellung der Lehre des Autors verbindet Thomas eine Kritik derselben 274. Im Uebrigen sucht er dem Buche einen möglichst reichen Wahrheitsgehalt zuzuerkennen 275. Die *Summa theologica* 275.

Johannes Duns Scotus 279. Seine *Quaestiones disputatae de rerum principio* 280. (Seine *Theoremata* 284.)

Die Thomisten Aegidius von Lessines und Bernhard von Trilia 285. Des Ersteren Abhandlung *de unitate formae* 286. Des Letzteren *Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori* 286.

Peter von Auvergne 288. Eine Handschrift der k. k. Hofbibliothek zu Wien enthält Quästionen zu unserm Buche unter dem Namen *Petrus de Aluernia* und ebensolche Quästionen unter dem Namen *Auicenna.* So sicher die letzteren als unächt zu bezeichnen sind, so wenig dürfte an der Aechtheit der ersteren zu zweifeln sein 289.

Etwa gleichzeitig mit Peter von Auvergne bearbeitete unser Buch Aegidius von Rom 290. Sein Commentar liegt in Druck vor 290. Vergleich desselben mit den Auslegungen Albert's und Thomas' 291. Aegidius kennt und benützt die *στοιχείωσις* 291. Probe der Umständlichkeit und Weitschweifigkeit seiner Interpretation 292.

Dante Alighieri macht in seiner Schrift *de monarchia* Gebrauch von unserm Buche 294.

Anklänge an unser Buch in den Schriften der deutschen Mystiker; bei Meister Eckhart 296, bei zwei Ungenannten 297.

*

Ungedruckte Erläuterungsschriften zu unserm Buche aus dem vierzehnten und dem fünfzehnten Jahrhunderte: Der Commentar eines Magisters Adam Bouchermefort zu Venedig 298. Anonyme Notanda zu Venedig und zu München 299. Zwei anonyme Commentare zu Wien 300. Der Commentar Berthold's von Maisberch zu der *στοιχείωσις* 300. — Cardinal Bessarion 300. Johannes Pico von Mirandula 301.

Spuren unseres Buches in der theologisch-philosophischen Literatur der Folgezeit. Benedict Pereyra 301. Sylvester Maurus 302.

Dritter Theil.

Die hebräischen Uebersetzungen des Buches de causis.
S. 303—323.

Der Ursprung der hebräischen Uebersetzungen. S. 305—318.

Serachja ben Isaak ben Schealtiel aus Barzellona übersetzte um 1284 zu Rom unser Buch aus dem Arabischen in das Hebräische 305.

Durch Serachja's jüngeren Zeitgenossen Hillel ben Samuel ben Elasar wurde dasselbe aus dem Lateinischen in's Hebräische übertragen und zugleich auch commentirt 308. Hillel's *Tagmule ha-Nefesch* 311.

Eine dritte Uebersetzung, gleichfalls nach dem Lateinischen, fertigte Jehuda ben Mose Romano, in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts 312. Der Commentar, welcher in einigen Handschriften mit dieser Uebersetzung verbunden ist, dürfte eine Zusammenstellung von Scholien sein, welche Jehuda den lateinischen Auslegern (Albert, Thomas, Aegidius) entnahm und in's Hebräische übertrug 314. Jehuda's Erläuterung des Schöpfungskapitels 315.

Endlich hat auch noch Eli ben Josef Xabillo, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, eine hebräische Uebersetzung unseres Buches aus dem Lateinischen hinterlassen 316.

Spuren des Buches de causis in der hebräischen Literatur des ausgehenden Mittelalters. S. 318—323.

Abraham ben Samuel Abulafia 319. Immanuel ben Salomo 320. Mose Botarel 321. Jochanan Allemanno 322. Mose ben Jehuda ben Mose 323. Mose Ibn Chabib 323. Isaak Abravanel 323.

Druckfehler und Schreibversehen S. 324.

Sonstige Berichtigungen und Ergänzungen S. 325.

Alphabetisches Personen-Register S. 326—330.

Erster Theil.

Der arabische Text des Buches de causis.

Die handschriftliche Ueberlieferung des arabischen Textes.

Der von den Scholastikern benützte lateinische Text des Buches *de causis* erweist sich durch seine sprachliche Eigenthümlichkeit sofort als Uebersetzung eines arabischen Textes. Nun äusserte schon A. Jourdain[1], der ursprüngliche Titel des lateinischen Textes sei wohl nicht *liber de causis*, sondern *liber de essentia purae bonitatis:* so wird das Buch von Alanus von Lille *(Alanus ab Insulis)* genannt, und Alanus (gest. um 1202) ist der früheste Autor lateinischer Zunge, bei welchem eine namentliche Anführung des Buches sich nachweisen lässt. Den Ursprung der lateinischen Uebersetzung konnte Jourdain aus Mangel an Quellen nicht genauer feststellen. Er würde sonst hinzugefügt haben, dass der Uebersetzer selbst seiner Version die Aufschrift gab: *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.*

Jüngeren Datums, als die lateinische Uebersetzung, sind mehrere hebräische Versionen unseres Buches, theils aus dem Arabischen, theils erst aus dem Lateinischen geflossen. Die älteste derselben, von Serachja ben Isaak um 1284 nach arabischer Vorlage angefertigt, führt den Titel: „Buch der Auseinandersetzung über das absolute Gute."

So war von zwei Seiten her ein Anhaltspunkt gegeben, welcher auf die Vermuthung hinwies, jenes arabische „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute", welches in dem

---

1 *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote p. 183.* Ich citire dieses auch heute noch unentbehrliche Werk stets nach der zweiten, 1843 zu Paris erschienenen, von dem Sohne des Verfassers, Ch. Jourdain, besorgten Ausgabe. Die erste Ausgabe erschien 1819. Ad. Stahr lieferte eine deutsche Bearbeitung, Halle 1831.

Cataloge der orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leiden aufgeführt ward,[1] sei wohl unser Buch *de causis*.

L. Zunz war es, der, im Hinblick und unter Berufung auf jene hebräische Uebersetzung, zuerst diese Vermuthung aussprach.[2] M. Steinschneider wiederholte sie, im Anschlusse an die erwähnte Aeusserung Jourdain's.[3] Haneberg hat daraufhin die Handschrift selbst untersucht und das Buch *de causis* als ihren Inhalt constatirt (s. die Einleitung).

Mir ist diese Handschrift i. J. 1873 durch die gütige Vermittlung des Herrn Professor Dr. M. J. de Goeje zu Leiden zur Abschrift überlassen worden.

Dieselbe ward von dem berühmten Arabisten Jakob Golius (gest. 1667) aus dem Oriente gebracht und trägt unter den Golius'schen Manuscripten[4] die Nr. 209. Sie umfasst 29 Blätter in kleinem Quartformate und ist in grossen, regelmässigen, fliessenden Zügen geschrieben. Aber leider liegt sie nicht mehr in ursprünglicher Unversehrtheit vor. Spätere Hände haben nicht etwa nur den Rand mit einigen Glossen versehen, sondern auch in den Text selbst hineincorrigirt, und ist durch diese Correcturen wie auch durch Rasuren an mehreren Stellen die Schreibweise der ersten Hand unkenntlich gemacht worden. Was indessen noch schlimmer ist, die Dinte hat im Laufe der Zeit so sehr ihre Farbe verloren, dass die Feststellung der Schriftzüge häufig mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist, hin und wieder geradezu zur Unmöglichkeit wird. Mir hat, was ich mit herzlichem Danke hervorhebe, das geübte Auge meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professor Dr.

1 *Catalogus librorum tam impressorum quam manuscriptorum bibliothecae publicae universitatis Lugduno-Batavae*, Leiden 1716 in Folio, p. 447 Nr. 918. — *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno Batavae, auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje*, *vol. III.* (Leiden 1865) p. 312 Nr. 1434.

2 In der von A. Geiger herausgegebenen Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie, 4. Bd. (Stuttgart 1839) S. 190 Anm. 15. — Gesammelte Schriften von Dr. Zunz, 3. Bd. (Berlin 1876) S. 179 Anm. 1.

3 M. Steinschneider *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana* (Berlin 1852—60, in Einem Quartbande) col. 742. An einer späteren Stelle, welche Haneberg übersah, col. 1404, konnte Steinschneider schon „*ex autopsia*" die frühere Vermuthung als richtig bezeugen.

4 Es ist ein Irrthum, wenn Haneberg a. a. O. S. 365 angibt, die Handschrift gehöre der Warner'schen Sammlung (dem *legatum Warnerianum*) an.

J. Gildemeister zu Bonn, bei Entzifferung mancher Stellen hilfreich zur Seite gestanden.

Jener letztere Uebelstand, dass die Dinte stark erblasst ist, macht sich namentlich auf der letzten Seite, Bl. 29 a, fühlbar, und ist in Folge dessen auch die Bestimmung des Alters des Manuscriptes etwas schwierig und unsicher.

Nach dem neuen Cataloge der orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leiden[1] würde dasselbe aus dem Jahre 573 der Flucht stammen. Haneberg[2] gab das Jahr 539 an. Doch liegt hier, wie schon der Zusatz „d. i. 1197" beweist, ein Druckfehler vor: 539 für 593. Das Letztere ist das Richtige.

Ich glaube nämlich die Unterschrift, wie folgt, lesen zu dürfen:

والسلم تمّ ما وجد من هذا العرض والحمد للّه اوّلا وآخرا كما هو اهله ومستحقّه وصلّى اللّه على محمّد وآله وسلّم تسليما كثيرا الى . . [3] وفرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من ذى الحجّة من سنة ثلاث وتسعين وخمس مئة

„Gruss! Es ist zu Ende, was von diesem Gegenstande vorhanden war. Lob sei Gott zu Anfang und zu Ende, wie es ihm gebührt und zukommt. Gott segne Muhammed und seine Familie und begnadige mit reicher Gnade . . . . . Er (der Schreiber) ward fertig mit seiner Abschrift in der Nacht des Samstags, den vierundzwanzigsten Dsulhiǵǵa des Jahres 593."

Nachträglich hat der Schreiber[4] noch hinzugefügt: بلغ مقابلة يوم الاربعاء رابع[5] عشرين ربيع الاوّل سنة اربع وتسعين وخمسمائة . . .[6]

1 A. a. O. vol. III. p. 312.

2 A. a. O. S. 373.

3 Zwei unbestimmbare Worte.

4 In dem vorhin genannten Cataloge wird derjenige, welcher die Collation der Handschrift vorgenommen und die folgenden Worte geschrieben hat, von dem Copisten selbst unterschieden. Ich glaube in den Schriftzügen mit Bestimmtheit eine und dieselbe Hand zu erkennen.

5 Vor رابع stehen in der Handschrift noch einige schwer bestimmbare Schriftzeichen. Ich möchte ein durchstrichenes ساد vermuthen. Dem Schreiber ist, scheint mir, für رابع (4.) سادس (6.) in die Feder gekommen, und hatte er die drei ersten Buchstaben (ساد) schon geschrieben, als er seines Irrthums inne wurde und diese Buchstaben durchstrich.

6 Das Folgende kann ich nicht entziffern.

„Die Collation wurde beendet Mittwochs, den vierundzwanzigsten des ersten Rabîʿ des Jahres 594 . . . . .“

Endlich hat eine andere, jüngere Hand sich bemüssigt gefunden, dem Leser zuzurufen: ابدأ تستردّ ما تهب الدنيا فيا ليت جودها كان بخلا غفر اللّه لمن دعا لكاتبها بالمغفرة ان شاء اللّه تعالى

„Fange an zurückzugeben, was diese Welt schenkt! Möchte doch ihre Freigebigkeit Geiz gewesen sein! Es verzeihe Gott demjenigen, welcher für den, der dieses schrieb, um Verzeihung betet; so Gott — er sei verherrlicht! — will.“

Wie an der ersten, so handelt es sich allem Anscheine nach auch an der zweiten Stelle, wo die Entzifferung mir nicht gelungen ist, um einen Segenswunsch, welcher kein weiteres Interesse bieten würde.

Das Jahr 593 der Flucht läuft vom 24. November 1196 bis 12. November 1197. Der 24. Dsulhiǵǵa 593 ist der 7. November 1197. Dies war jedoch nicht ein Samstag[1], sondern ein Freitag; der folgende Samstag war der 25. Dsulhiǵǵa oder 8. November.

Der 24. des ersten Rabîʿ 594 entspricht dem 3. Februar 1198. Es war aber nicht ein Mittwoch, sondern ein Dienstag; der folgende Mittwoch war der 25. des ersten Rabîʿ oder 4. Februar.[2]

Es liegt also in beiden Daten eine Ungenauigkeit vor. Die Wochentage sind ohne Zweifel richtig angegeben, die Monatsdaten hingegen sind um einen Tag zu spät angesetzt. Dies darf indessen nicht irre machen; es kommt in Unterschriften arabischer Manuscripte nicht selten vor.

Die Abschrift wurde fertig gestellt am 8. November 1197, und die Collation wurde beendet am 4. Februar 1198.[3]

---

1 „In der Nacht des Samstags“ heisst es (in dem ersten Datum), nicht „in der Nacht auf den Samstag“, weil der (bürgerliche) Tag mit der Nacht begann.

2 Diese Angaben fussen auf den Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung von F. Wüstenfeld (Leipzig 1854 in 4.).

3 Da, wo ich 593 (und 594) geschrieben habe, hat der Verfasser der Notiz über unsere Handschrift in dem mehrgenannten Cataloge 573 (und 574) gelesen. Es fehlen in der Handschrift (an beiden Stellen) die diakritischen

Die Handschrift hat demnach immerhin ein hohes Alter. Es würde jedoch eine arge Täuschung sein, wollte man aus diesem Umstande folgern, dieselbe biete einen, im Grossen und Ganzen wenigstens, correcten Text. Entweder ist der Schreiber recht nachlässig zu Werke gegangen, oder er hat einen sehr mangelhaften Text zur Vorlage gehabt, oder beides ist der Fall gewesen; genug, das Manuscript wimmelt geradezu von Fehlern und Verstössen der schlimmsten Art.

Ein alter Leser, von dessen aufmerksamem Studium mehrere Randbemerkungen Zeugniss geben,[1] hat die Mangelhaftigkeit der

---

Punkte, und so sind in der flüchtigen Schrift تسعين (90) und سبعين (70) begreiflicher Weise nur schwer zu unterscheiden. Nichtsdestoweniger legen die Schriftzüge das Erstere entschieden näher, und die Richtigkeit dieser Lesung wird durch die chronologische Berechnung insofern ausser Zweifel gestellt, als die andere recht grobe Verstösse von Seiten des Schreibers annehmen muss, indem der 24. Dsulhiǵǵa 573 nicht auf einen Samstag fiel, sondern auf einen Mittwoch, (der 24. des ersten Rabî' 574 nicht auf einen Mittwoch, sondern auf einen Samstag).

1 Bl. 14 b (§ 14) heisst es im Texte: „Alles, was sich selbst erkennt, wendet sich vollständig zu sich selbst hin. Das Erkennen nämlich ist eine Thätigkeit. Wenn nun etwas sich selbst erkennt, so wendet es sich mit seinem Erkennen zu sich selbst hin." Dazu am Rande jener alte Leser: حاشية فعلى هذا يلزم ان يكون كلّ ما يعلم ذاته قد فعل وقبل فيلزم المحذور الذى تعرفه اذا قلنا انّ البارئ يعلم ذاته فكيف. (folgen noch einige unbestimmbare Schriftzüge, welche den Anfang eines Wortes bilden, dessen andere Hälfte weggeschnitten ist)

„Note. Darnach muss Alles, was sich selbst erkennt, vorher schon sich activ und passiv (als Erkenntnisssubject und als Erkenntnissobject) verhalten haben. Es ist daher die Vorsicht nöthig, welche du kennst, wenn wir sagen: der Schöpfer erkennt sich selbst. Wie nun . . .?"

Bl. 23 a (§ 25) heisst es im Texte: „Jedes Wesen (جوهر), welches durch sich selbst subsistirt, ist nicht dem Vergehen unterworfen." Dazu am Rande jener alte Leser: حاشية هذا يدلّ على انّ الجسم ليس بجوهر والمتاخّرون من الحكماء اجمعوا على انّه جوهر وفيه ما فيه ولعلّه يريد بالجوهر غير الذى سمعناه ممن عاصرناه والله اعلم بحقيقة الحال

„Note. Dies würde beweisen, dass der Körper kein جوهر (keine Substanz) ist, während die späteren Philosophen übereinstimmend der Ansicht

Handschrift schon recht unangenehm empfunden und seinem Unmuthe über dieselbe unverhohlenen Ausdruck geliehen.

Aus der zweiten der vorhin mitgetheilten Unterschriften ergab sich bereits, dass der Schreiber seine Copie, einige Zeit nach Fertigstellung derselben, mit der Vorlage collationirte. Er ist nicht das Ganze auf einmal durchgegangen, sondern hat seine Arbeit unterbrochen und wieder aufgenommen, und jedesmal bei der Stelle, bis zu welcher er gekommen, am Rande vermerkt: بلغ مقابلة, „die Collation ist beendet." So Bl. 16 a[1], Bl. 23 b und dann zum Schlusse Bl. 29 a.

An der zweitgenannten Stelle nun apostrophirt jener alte Leser, im Hinblick auf den Vermerk über die geschehene Collation, den Schreiber mit folgenden Worten:

---

sind, dass derselbe ein جوهر ist und dessen Eigenthümlichkeit besitzt. Möglich, dass er (der Verfasser unseres Buches) unter dem Worte جوهر etwas anderes versteht, als was wir von unseren Zeitgenossen gehört haben. Gott aber kennt den Thatbestand am besten."

Dieser Note liegt allerdings eine von dem Sprachgebrauche des Buches *de causis* abweichende Auffassung des Begriffes جوهر zu Grunde. Dieses Wort entspricht eben dem griechischen *οὐσία* und wird in allen Bedeutungen des letzteren gebraucht.

Bl. 27 a (§ 29, zum Schlusse) heisst es im Texte „die Wesen (الجواهر), welche dem Entstehen und Vergehen unterliegen." Dazu am Rande jener alte Leser: حاشية قد مضى القول بانّ كلّ جوهر قائم بذاته فهو غير واقع تحت الفساد فكيف التوفيق بين ذلك وبين هذا القول الذى آخر هذا الفصل

„Note. Früher (§ 26) ist die Behauptung vorgekommen, dass jedes Wesen (جوهر), welches durch sich selbst subsistirt, nicht dem Vergehen unterworfen ist. Wie lässt sich nun diese Behauptung in Einklang bringen mit der hiesigen Aeusserung, welche am Ende dieses Kapitels steht?"

Von einem Widerspruche in unserem Buche kann hier keine Rede sein. Es macht sich in dieser Note wieder die verschiedene Anwendung des Wortes جوهر geltend.

1 Es findet sich hier freilich nur mehr der Anfang des Wortes مقابلة (مقا), das Weitere ist später (beim Heften des Manuscriptes) weggeschnitten worden.

اىّ مقابلة قد قابلته رحمك اللّه وفيه من الغلط ما يحوج الى كدّ[1] وكلفة كيما يضح[2] الكتاب لكثرة غلطه

„Aber wie hast du collationirt? Gott hab' Erbarmen mit dir! Es kommen Fehler vor, welche Mühe und Anstrengung erfordern, so dass das Buch nicht zu verstehen ist wegen der Menge seiner Fehler.“

Es liegt, wie wir sehen werden, in diesen Worten auch nicht die mindeste Uebertreibung.

An Einer Stelle, um auch dies noch zu erwähnen, gibt der Schreiber der Vermuthung Raum, er habe ausser dem Textesexemplare, welches ihm als Vorlage diente, noch ein zweites Manuscript eingesehen. Bl. 22 b (§ 24), wo es im Texte heisst: „Jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, ist nicht hervorgebracht von einem anderen Dinge“, gibt der Schreiber selbst, nicht eine spätere Hand, am Rande folgende Variante an: „Ich habe es geschrieben gefunden: Die einfachen, intellectuellen Wesen sind nicht hervorgebracht von einem anderen Dinge. Jedes Wesen . . .“ — eine Lesart, welche auch die lateinische Uebersetzung aufweist. Aber schon die Fehler, welche sich in dieser Randnote selbst wieder finden, machen es entschieden wahrscheinlicher, dass unser Schreiber dieselbe nicht eigener Umschau verdankt, sondern in seiner Vorlage bereits vorfand.

So würde es denn im höchsten Grade wünschenswerth gewesen sein, eine andere Handschrift bei Besorgung der Textausgabe zu Grunde legen oder doch zu Rathe ziehen zu können. Allein der arabische Text unseres Buches scheint sich eben nur in dem Leidener Manuscripte erhalten zu haben. Wenigstens sind alle meine Bemühungen, ein zweites Exemplar ausfindig zu machen, erfolglos geblieben.

In Folge dessen bildete die kritische Herstellung des Urtextes des Buches *de causis* eine recht dornenvolle Aufgabe. Wesent-

---

1 كدّ ganz deutlich, nicht كدّ, wie in dem erwähnten Cataloge angegeben ist.

2 In jenem Cataloge wird يصحّ gelesen. Die Handschrift weist يصح auf. Aber die diakritischen Punkte sind in dieser Randnote mehrfach weggelassen worden, wie يحوج für يحوج.

liche Hülfe leistete die lateinische Uebersetzung, welche sich dem Originale mit sklavischer Treue anschliesst und in den meisten Fällen einen sicheren Rückschluss auf den Wortlaut desselben gestattet. Nur lag der Text dieser Uebersetzung selbst in den bisherigen Ausgaben gar sehr im Argen und bedurfte seinerseits kaum weniger, als der arabische Text, der kritischen Sichtung und Reinigung; für's Andere aber bietet doch auch das in dieser Version sich wiederspiegelnde Original zu einer allseitigen Ergänzung und Berichtigung des Leidener Manuscriptes keine ausreichende Handhabe. Doch habe ich nicht nur kleineren Gebrechen des letzteren auf Grund der lateinischen Uebersetzung abhelfen können, sondern namentlich auch grössere Lücken ausgefüllt und zu wiederholten Malen ganze Sätze eingeschoben.[1] Im Uebrigen bin ich mir der Mangelhaftigkeit und Unzuverlässigkeit meiner Textgestaltung an manchen Stellen sehr wohl bewusst.[2] Ich bin weit entfernt, mir zu schmeicheln, durchweg einen lesbaren Text hergestellt zu haben. Es dürfte dies aber auch für fähigere Hände ein Ding der Unmöglichkeit bleiben, so lange nicht weitere arabische Handschriften zu Hülfe genommen werden können.

Ueber die Grundsätze, welche bei Anfertigung der deutschen Paraphrase massgebend sein mussten, bedarf es keiner weiteren Verständigung. Auf der einen Seite sollte dieselbe eben eine Paraphrase darstellen und ein möglichst treues Bild des Urtextes geben; auf der anderen Seite sollte sie aber doch auch ohne Zuratheziehung des letzteren verständlich sein. Zu bemerken ist nur, dass in der arabischen Handschrift das erste Kapitel des Buches nicht als solches gekennzeichnet und jedes folgende Kapitel باب آخر d. i. „ein anderer Abschnitt“ überschrieben ist, wohingegen ich in der deutschen Uebersetzung, zum Zwecke leichterer Benützung, die einzelnen Kapitel mit fortlaufender Paragraphen-Nummer versehen habe.

Fassen wir indessen nunmehr das Buch selbst in's Auge!

---

1 S. § 1 (gegen Ende). 4. 7. 12. 18. 19. 21. 23. 27. 30. An den meisten dieser Stellen macht sich in der Leidener Handschrift das sog. Homoioteleuton geltend.

2 Insbesondere gilt dies von der zweiten Hälfte des § 31.

Würdigung des Buches selbst nach Form und Inhalt.

Sein Verhältniss zu der unter dem Namen des Neuplatonikers Proklus gehenden *στοιχείωσις θεολογική*.

Das Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute, wie der arabische Text in der Leidener Handschrift betitelt ist, besteht aus 31 Kapiteln, von welchen ein jedes eine These oder einen Lehrsatz aufstellt, dem sich dann eine bald mehr, bald weniger eingehende Beweisführung oder Erläuterung anschliesst.

Der Verfasser will, wie der heilige Thomas von Aquin im Eingange seines Commentares zu unserem Buche[1] sagt, *determinare de primis causis rerum.* Sein Grundgedanke, zugleich sein Grundirrthum, ist die Gleichsetzung der Grade der Abstraction mit den Stufen der Existenz. Er hypostasirt die *tabula logica*, und verkennt und negirt allen Unterschied zwischen realer und idealer Ordnung.

An der Spitze des Seienden steht als Urwesen „das reine Gute", die Einheit, die aller Vielheit zu Grunde liegt, das Urgute, das alle Güte bedingt, die erste Ursache alles dessen, was ist. Aus diesem schlechthin einfachen, ganz und gar bestimmungslosen Urwesen emanirt die Intelligenz oder vielmehr eine Unzahl von Intelligenzen, und aus dem Intellectuellen fliesst dann das Seelische. Die Seele oder vielmehr die Seelenwelt steht in der Mitte, auf der Grenzscheide zwischen dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen; von dem Ureinen bis zu ihr hin erstreckt sich das Göttliche, sie hinwiederum erzeugt oder verursacht das Körperlich-Vergängliche.

Diese Andeutungen genügen bereits, um darzuthun, dass unser Buch den Anschauungen des Stagiriten, dessen Namen es an der Stirne trägt, auf's Schroffste entgegentritt. Nichtsdestoweniger erregt diese Zueignung kein besonderes Befremden. Hat ja Aristoteles, wie bei den Lateinern, so auch bei den Syrern, den Arabern und den Juden, als „der Philosoph" schlechtweg gegolten und als solcher sich so manchen Missbrauch seines Namens gefallen lassen müssen; liegen uns doch heute noch unzählige Schriften aus den Tagen des Mittelalters vor, welche aristotelische Urheberschaft in

1 Weiter unten, bei Besprechung der Geschichte des lateinischen Textes des Buches *de causis*, wird des Näheren von diesem Commentare die Rede sein.

Anspruch nehmen, sich aber gleichwohl ganz in platonischen und neuplatonischen Gedankenkreisen bewegen.

Die Abkunft und Zugehörigkeit des Buches der Auseinandersetzung über das reine Gute lässt sich indessen noch viel genauer bestimmen. Wir können das neuplatonische Werk angeben, auf welches dasselbe, wie auf seine Quelle, ganz und gar zurückgeht.

Thomas von Aquin schon hat diesen Ursprung des Buches klar erkannt. Im Eingange des erwähnten Commentares bezeichnet er dasselbe ausdrücklich als ein dürftiges Excerpt aus der *στοιχείωσις θεολογική*, dem Lehrbuche der Elemente der Metaphysik, wie wir sagen würden, welches gewöhnlich dem Neuplatoniker Proklus (411—485) zugeschrieben wird, wahrscheinlich aber erst aus dem Kreise seiner Schule hervorgegangen ist. *Unde videtur,* sagt Thomas von seinem *liber de causis, ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Proculi* — dieses Werk lag ihm in lateinischer Uebersetzung vor — *excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.*

In der That, wesentlich mehr, als Thomas hier sagt, lässt sich auch heute über den Ursprung unseres Buches noch nicht sagen. Ja, so eingehend, wie Thomas im Verlaufe seines Commentares die vorstehende Angabe an den einzelnen Kapiteln des Buches in ihrer Richtigkeit nachweist und in ihrer Tragweite des Näheren beleuchtet, so eingehend ist dies seitdem bis zur Stunde nicht wieder geschehen. Im Gegentheile hat die weitaus grössere Mehrzahl derjenigen, welche in neuerer Zeit über unser Buch gehandelt haben, die diesbezüglichen Ausführungen des Aquinaten gänzlich ausser Acht gelassen. Fast nur E. Vacherot[1] und Haneberg[2] sind denselben gerecht geworden und auf das Verhältniss des Buches zu der *στοιχείωσις θεολογική* etwas näher eingegangen. Im Uebrigen hat man sich immer und immer wieder mit einer Reproduction der räthselhaften und ganz und gar unrichtigen Angaben Albert's des Grossen über die Herkunft des Buches *de causis* begnügen zu dürfen geglaubt.[3]

---

1 *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Paris 1846—51) III, 96—100.

2 A. a. O. S. 375—385.

3 Gelegentlich der Frage nach dem Ursprunge der lateinischen Uebersetzung unseres Buches werde ich diese Angaben Albert's einer ausführlicheren Erörterung unterziehen, und zugleich die Rolle, welche dieselben in der neueren Literatur der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie spielen, durch Citate illustriren.

Mit der Erkenntniss des hl. Thomas ist erst der massgebende Gesichtspunkt gewonnen, von welchem aus das Buch der Auseinandersetzung über das reine Gute zu würdigen ist.

Dasselbe lässt sich seiner ganzen Anlage nach nur dann begreifen, wenn man es als einen Versuch auffasst, den wesentlichsten Inhalt jenes Lehrbuches der Elemente der Metaphysik in compendiarischer Weise zusammenzufassen.[1]

Dieser Versuch aber muss, auch bei wohlwollender Beurtheilung, als recht schülerhaft ausgefallen bezeichnet werden. Mehr noch! An und für sich, d. h. abgesehen von dem Interesse, welches seine Geschichte ihm verleiht, würde das Buch *de causis* es nicht verdienen, dem Staube der Handschriften entrissen zu werden.

Das mehrgenannte Lehrbuch — der Kürze halber sei dieser Ausdruck gestattet! — ist ein in Lehrsätzen und Beweisführungen verlaufender Abriss des Systems des Proklus, welcher als der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern und als „der Scholastiker unter den griechischen Philosophen" gilt.[2] Dieses Werk liegt unserm Buche nach allen Seiten hin zu Grunde. Die meisten Kapitel des letzteren erweisen sich als eine blosse Reproduction einzelner Paragraphen des ersteren; andere bilden eine mehr oder weniger gelungene Zusammenfassung und Verarbeitung mehrerer Paragraphen.

Unser Buch ist nun aber weit entfernt, einen irgendwie methodischen Auszug jenes Lehrbuches darzustellen.

Ein bestimmter Plan, welcher das Ganze durchherrschte und die Wahl und die Anordnung des Stoffes im Einzelnen bedingt hätte, lässt sich schlechterdings nicht ausfindig machen.

In den correspondirenden Abschnitten zeigt das Lehrbuch eine viel knappere, schärfere, begrifflichere Fassung, während die Ausdrucksweise unseres Buches nur zu oft vag und unbestimmt, ab

---

1 Es lässt sich nicht entscheiden, ob die Worte „wir wollen kurz sein" in § 9 und § 11 unseres Buches einen Hinweis auf jenes Lehrbuch enthalten oder nur als Beweis gelten dürfen, dass dem Autor selbst, hin und wieder wenigstens, die Weitschweifigkeit seines Ausdruckes zum Bewusstsein gekommen ist.

2 Eine monographische Darstellung der Metaphysik des Proklus begann H. Kirchner in der Inauguraldissertation *De Procli Neoplatonici Metaphysica. Pars prima. Principia universalia continens.* Berlin 1846. Die in Aussicht gestellte Fortsetzung ist nicht erschienen.

und zu, wie § 10, ihrer Kürze wegen dunkel, meist aber ausserordentlich umständlich und ganz ermüdend breit ist.

Wiederholt gibt der Verfasser zu dem Verdachte Anlass, er habe seine Vorlage, das Lehrbuch, nicht verstanden.

Insbesondere drängt sich die Wahrnehmung auf, dass er im Ausdrucke an seinem muhammedanischen oder christlichen Theismus und Monotheismus festhält, ohne auch nur auf den Gedanken zu kommen, dass dieser Standpunkt zu der pantheistischen Aufhebung jedes Unterschiedes zwischen *ordo essendi* und *ordo cognoscendi*, wie sie in seiner Quelle vorliegt und wie er selbst sie thatsächlich recipirt, einen unversöhnlichen Gegensatz bildet.[1]

§ 22 gebraucht er die muhammedanische Doxologie: „Gott — er sei gepriesen und verherrlicht! —."

Wieder und wieder bedient er sich des, dem Lehrbuche natürlich ganz fremden, Wortes „schaffen": § 3. 4. 15. 17. 19. 22. 28. 29. 31 z. Schl.

Namentlich aber geht er mit gewissenhafter Aengstlichkeit den polytheistisch klingenden Redeweisen des Lehrbuches aus dem Wege. Die Ausdrücke „Götter", „die Götter", „ein Gott", „jeder Gott", „alles Göttliche" hat er consequent vermieden. Auch Bezeichnungen wie „göttliche Intelligenz", „göttliche Seele" u. s. f. hat er meist umgangen oder umschrieben. Einige Beispiele mögen sein Verhalten veranschaulichen. § 3 heisst es: „jede erhabene Seele" für *πᾶσαι αἱ θεῖαι ψυχαί*, — § 4 „geschaffen" für „das, was an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theil nimmt und (dadurch) vergöttlicht wird (*ἐκθεουμένων*)", — § 18 „die ersten Vollkommenheiten, welche von der ersten Ursache ausgehen", für *θεοί* („die Götter"), und „die von der ersten Ursache kommenden Vollkommenheiten" für *θεός* („ein Gott"), — § 19 „die erste Ursache" für

1 Haneberg schon a. a. O. S. 381 ff. hat dies mit Recht hervorgehoben. Er hat aber der richtigen Beobachtung eine unrichtige Deutung gegeben und überhaupt den Werth unseres Buches sehr übertrieben. Es ist entschieden viel zu viel gesagt, wenn er schreibt, dasselbe enthalte „das Mark" des Proklischen Systems (S. 378), „fast alle Hauptgedanken des Systems" seien berührt (S. 377), der Verfasser habe jedoch nicht nur die Sätze des Lehrbuches anders geordnet, sondern auch selbstständig gefasst und in der Begründung vom Seinigen nicht unbedeutende Wendungen und Abänderungen hinzugefügt, „so dass das Buch von den Ursachen als eine Weiterbildung Proklischer Ideen betrachtet werden kann" (S. 376).

πᾶν τὸ θεῖον oder *θεοί* („die Götter"), — § 20 wiederum „die erste Ursache" für *πᾶν τὸ θεῖον*, — § 22 „die Intelligenz, insofern sie göttlich ist", für „die Intelligenz, insofern sie ein Gott (*θεός*) ist", — § 23 „die erste Ursache" für *οἱ θεοί*, und „das, was ausströmen lässt", für *τὸ θεῖον πᾶν*.

Auch sonstige Widersprüche scheut unser Autor, wenn ich ihn anders recht verstehe, nicht. So ist nach § 15 das erste Seiende über der Unendlichkeit und doch auch wieder die Unendlichkeit selbst. Anderswo wird, wie mir scheint, der sachliche Widerspruch nur durch die Unbestimmtheit und Verschwommenheit des Ausdrucks verdeckt und gleichsam verwischt.

Ich lasse nunmehr einen näheren Nachweis des Abhängigkeitsverhältnisses unseres Buches zu dem mehrgenannten Lehrbuche folgen. Es gilt, in dem letzteren die Quellorte für die einzelnen Kapitel und Lehrsätze des ersteren aufzuzeigen. Ich benütze die Ausgabe von Fr. Creuzer: *Procli Successoris Platonici Institutio theologica graece et latine. Ad codicum fidem emendavit, integravit, latinam Aemilii Porti translationem refinxit et suam annotationem subiecit Fr. Creuzer.*[1] Frankfurt a./M. 1822, 8⁰ — und vergleiche die, auf diese Ausgabe zurückgehende, deutsche Uebersetzung von J. G. V. Engelhardt: Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet (Sulzbach 1823 in 2 Octavbänden) II, 139—262.

Die Aufschrift „über das reine Gute" erinnert an § 8 des Lehrbuches, wo die Rede ist *περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ὃ καὶ τἀγαθὸν* (oder auch *τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν*) *καλεῖται.*

§ 1. Die primäre Ursache beeinflusst das Verursachte stärker, als die secundäre Ursache.

Dazu Thomas in seinem Commentare: *Intentio igitur huius libri qui de causis dicitur est determinare de primis causis rerum. et quia nomen causae ordinem quendam importat et in causis ordo ad inuicem inuenitur, praemittit quasi quoddam principium totius sequentis operis*

1 A. u. d. T. *Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii. Ex codd. mss. nunc primum graece edidit itemque eiusdem Procli Institutionem theologicam integriorem emendatioremque adiecit Fr. Creuzer. Pars tertia.* — Ein Abdruck dieser Ausgabe (mit Weglassung des Textvarianten) ist der von Fr. Creuzer und G. H. Moser besorgten Edition der Enneaden Plotin's (Paris 1855 in 4.) *εἰσαγωγῆς* loco (p. XLIX—CXVII) voraufgeschickt.

quandam propositionem ad ordinem causarum pertinentem[1] . . . . . *intentio huius propositionis in his tribus consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda; secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu; tertium est quod prius ei aduenit* . . .

Es entsprechen unserm § 1, wie Thomas angibt, die §§ 56 und 57 des Lehrbuches. § 56: „Alles, was von den Zweiten (*ὑπὸ τῶν δευτέρων*) hervorgebracht wird, wird auch in höherem Grade (*μειζόνως*) von den Früheren und Ursächlicheren (*προτέρων καὶ αἰτιωτέρων*) hervorgebracht, von welchen auch die Zweiten hervorgebracht wurden." § 57: „Alles Ursächliche wirkt vor dem Verursachten (*πρὸ τοῦ αἰτιατοῦ*) und setzt auch nach demselben (*μετ' αὐτό*) mehr in's Dasein." — Vgl. indessen auch noch § 70: „Alles Universellere unter den ursprünglichen Ursachen strahlt auch vor dem Getheilten (Einwirkungen) auf das Theilnehmende aus (*πᾶν τὸ ὁλικώτερον ἐν τοῖς ἀρχηγικοῖς καὶ πρὸ τῶν μερικῶν εἰς τὰ μετέχοντα ἐλλάμπει*), und das, was Theil nimmt, trennt sich von ihm erst an zweiter Stelle (*καὶ δεύτερον ἐκεῖνο*[2] *ἀπολείπει τι μετασχόν*)." Hier findet sich auch der in unserem Buche weiter ausgeführte Vergleich von den Begriffen Sein, lebendes Wesen, Mensch. „Es muss nämlich, wenn es sich so trifft, zuerst ein Seiendes werden, dann ein lebendes Wesen, dann ein Mensch. Und ein Mensch ist weiter nicht vorhanden, wenn die Vernunftkraft (*ἡ λογικὴ δύναμις*) fehlt, es ist aber noch ein lebendes, athmendes und sinnlich wahrnehmendes Wesen vorhanden. Und wenn wieder das Leben wegfällt, so bleibt noch das Seiende. Denn wenn das Ding auch nicht mehr lebt, so ist doch das Sein noch da. Und ebenso verhält es sich mit allem Anderen."

§ 2. Das wirkliche Sein ist zum Theil höher als die Ewigkeit und vor derselben, zum Theil mit der Ewigkeit, zum Theil

1 Ich erinnere daran, dass die Bezeichnung „Buch von den Ursachen", die einzige, welche Thomas kennt, nicht die ursprüngliche ist. Ohne Zweifel aber hat gerade § 1 zu dieser Bezeichnung den nächsten Anlass geboten.

2 So cod. A. bei Creuzer p. 108 Anm. 5. Creuzer selbst schreibt im Texte *δευτέρας ἐκείνων*: *et illis prioribus causis alias posteriores relinquit aliquid participans.* Engelhardt S. 184 übersetzt: „Alles in höherem Grade Ganze gehört unter die ursprünglichen (*ἀρχηγικοῖς*) (Ursachen) und strahlt vor den getheilten in das, was an ihm Theil nimmt. Und die auf jene folgende verlässt das Theilnehmende."

nach der Ewigkeit und oberhalb der Zeit. Das Erste ist die erste Ursache, das Zweite die Intelligenz, das Dritte die Seele.

Thomas vergleicht aus dem Lehrbuche These 88: „Alles wirklich Seiende (*πᾶν τὸ ὄντως ὄν*)[1] ist entweder vor der Ewigkeit, oder in der Ewigkeit, oder an der Ewigkeit Theil nehmend" —, These 169: „Jede Intelligenz (*πᾶς νοῦς*) hat in der Ewigkeit ihre Wesenheit und ihre Kraft und ihre Wirksamkeit" — und These 191: „Jede theilnehmbare Seele (*πᾶσα ψυχὴ μεθεκτή*) hat ewige Wesenheit, aber zeitliche Wirksamkeit."

Der Beweis für die Stellung der ersten Ursache vor und über der Ewigkeit: „Jede Ewigkeit ist ein Sein, aber nicht ist jedes Sein eine Ewigkeit. Das Sein ist also umfassender als die Ewigkeit" . . . — findet sich in dem Lehrbuche § 87: „Alles Ewige ist seiend, nicht aber alles Seiende ewig . . . . . Das Seiende ist mithin oberhalb (*ἐπέκεινα*) der Ewigkeit" . . .

Eine besondere Beachtung verdienen die Worte, in welchen die Stellung der Seele gekennzeichnet wird: „sie ist im Horizonte der Ewigkeit unterhalb und über der Zeit", und „sie ist verbunden mit der Ewigkeit unterhalb und oberhalb der Zeit." Ganz ähnlich heisst es § 8 von der Seele: „sie ist das, was über der Natur ist", und „sie umschliesst die Natur." In der christlichen Philosophie des Mittelalters haben diese Ausdrücke, wie wir später sehen werden, eine grosse Rolle gespielt.

Es ist nicht richtig, wenn Thomas in seinem Commentare zu § 2 bemerkt, es sei die Rede von der *anima mundi quam attribuunt philosophi corpori caelesti.* Wie anderswo, so ist Thomas auch hier unserem Buche insofern nicht gerecht geworden, als er dasselbe in aristotelischem Sinne umgedeutet hat. Unser Autor redet von der Seele schlechtweg als der dritten unter den Ursachen alles Seins: sie steht auf der Grenze zweier Welten, sie trennt zwei Welten und eint zwei Welten, die Welt des Ewigen und Uebersinnlichen und die Welt des Materiellen und Vergänglichen. Den Worten unseres Autors ganz entsprechend sagt, was Thomas auffallender Weise unbeachtet lässt, das Lehrbuch § 190: „Jede Seele (*πᾶσα ψυχή*) steht in der Mitte zwischen dem Ungetheilten und dem Getheilten, Körperlichen." Vgl. noch in unserem Buche § 13.

---

1 Bei Thomas: *omne entis uel existentis ens.* Der Verfasser der von ihm benützten Uebersetzung las wohl *ὄντος* für *ὄντως*.

§ 3 geht zurück auf § 201 des Lehrbuches, welcher folgendermassen lautet: „Alle göttlichen Seelen (*πᾶσαι αἱ θεῖαι ψυχαί*) haben dreifache Wirksamkeiten: die einen, insofern sie Seelen sind; die anderen, insofern sie göttliche Intelligenz (*νοῦν θεῖον*) in sich aufgenommen haben; die dritten, insofern sie an den Göttern hängen (*ὡς θεῶν ἐξηρτημέναι*). Und sie tragen Vorsorge für das Ganze, insofern sie Götter sind (*ὡς θεοί*); sie erkennen Alles durch ihr intellectuelles Leben; sie bewegen die Körper durch ihr selbstbewegtes Wesen. Weil sie nämlich in seelischer Weise (*ψυχικῶς*) an dem Höheren Theil nehmen und nicht Seelen schlechtweg sind, sondern göttliche Seelen, indem sie die den Göttern entsprechende Ordnung in dem seelischen Gebiete (*ἐν τῷ ψυχικῷ πλάτει*) darstellen (*προστησάμεναι*), so wirken sie nicht bloss in seelischer, sondern auch in göttlicher Weise, da sie eine gottvolle (*ἔνθεον*) Spitze der Wesenheit erlangt haben. Und weil sie eine intellectuelle Substanz besitzen, vermöge deren sie auch den intellectuellen Wesenheiten als Substrat dienen (*ὑπεστρωμέναι τυγχάνουσιν*), so wirken sie demgemäss[1] nicht bloss in göttlicher, sondern auch in intellectueller Weise; jene Wirksamkeit üben sie aus (*ἱδρύσασαι*) durch das ihnen innewohnende Eine, diese durch die Intelligenz. Als dritte Wirksamkeit aber kommt ihnen die Wirksamkeit durch das eigene Wesen zu, und äussert diese sich in der Bewegung des von Natur aus durch Anderes zu Bewegenden und in der Belebung des von aussen her das Leben Empfangenden. Dies nämlich ist das jeder Seele eigenthümliche Wirken; in anderer Weise, wie erkennend und Vorsorge tragend, wirkt sie durch Theilnahme (*κατὰ μέθεξιν*).“

§ 4. Das Erste der geschaffenen Dinge ist das Sein. Es ist das dem Einen, Wahren, Reinen am nächsten Stehende. Obwohl das Einfachste unter allem Geschaffenen, ist es doch nicht schlechthin einfach, weil zusammengesetzt aus Endlichem und Unendlichem.

Vgl. das Lehrbuch § 138: „Von Allem, was an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theil nimmt und (dadurch) vergöttlicht wird (*ἐκθεουμένων*), ist das Allererste und Höchste das Seiende

---

[1] Bei Creuzer p. 300, und nach ihm bei Engelhardt S. 257, sind hier die Sätze unrichtig abgetheilt.

(τὸ ὄν). Denn, wenn das Seiende, wie gezeigt wurde[1], oberhalb der Intelligenz sowohl als auch des Lebens ist, weil es nach dem Einen des Meisten Ursächliches (πλείστων αἴτιον) ist, so muss wohl das Seiende das Höchste sein. Denn es ist geeinter (ἑνικώτερον) als jene (Intelligenz und Leben), und desshalb in allweg erhabener (σεμνότερον). Etwas anderes aber vor ihm gibt es nicht ausser dem Einen. Denn was anderes könnte vor der einigen Vielheit (πρὸ τοῦ ἑνιαίου πλήθους) sein als das Eine? Die einige Vielheit aber ist das Seiende, weil es aus Ende und Unendlichem (ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου) besteht[2] . . . . ."

Von dem Sein kommt unser Autor auf die Intelligenzenwelt. Thomas verweist im Verlaufe seiner Erklärung auf § 9 unseres Buches, dessen Quelle und Fundort in dem Lehrbuche nachher aufzuzeigen sein wird. Im Uebrigen ist § 176 des Lehrbuches in Vergleich zu ziehen.

Endlich ist die Rede von der Vervielfältigung der Seelen. Thomas vergleicht zu dieser Ausführung mit Recht die §§ 182 und 183 des Lehrbuches. § 182: „An jeder göttlichen Intelligenz (πᾶς θεῖος νοῦς)[3], an welcher Theil genommen wird, wird von göttlichen Seelen (ψυχῶν θείων) Theil genommen. Denn wenn die Theilnahme das, was Theil nimmt, dem, woran Theil genommen wird, verähnlicht und verwandt macht, so muss es offenbar eine göttliche Seele sein, welche an der göttlichen Intelligenz Theil nimmt und an der göttlichen Intelligenz hängt (ἀνηρτημένην)[4], und muss sie durch Vermittlung der Intelligenz (διὰ μέσου τοῦ νοῦ) an der dieser innewohnenden Gottheit (θεότητος) Theil nehmen. Denn die Gottheit vereint der Intelligenz die an ihr Theil nehmende Seele und verknüpft (συνδεῖ) das Göttliche dem Göttlichen." —

---

1 Vgl. nur den zu § 1 unseres Buches citirten § 70, wie auch den zu § 2 citirten § 87 des Lehrbuches.

2 Vgl. § 89: Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου — bei Thomas zu § 4 unseres Buches: *Omne entis ens ex fine est et infinito.* Vgl. vorhin S. 17 Anm. 1. Ebenso lautet die 86. These bei Thomas (zu § 4): *Omne entis ens infinitum est* = Πᾶν τὸ ὄντως ὂν (τῷ ὄντι) ἄπειρόν ἐστιν.

3 Engelhardt S. 246: „An jedem Geiste." Es ist aber ohne Zweifel, wie auch Creuzer p. 272 erkannt hat, nicht πᾶς νοῦς zu lesen, sondern πᾶς θεῖος νοῦς.

4 Ungenau Engelhardt S. 247: „so ist klar, dass die am göttlichen Geiste theilnehmende Seele eine Göttliche seyn müsse und mit dem göttlichen Geiste zusammenhängend."

§ 183: „An jeder Intelligenz, an welcher zwar Theil genommen wird, welche aber nur intellectuell (*νοερός*) ist, wird von Seelen Theil genommen, welche weder göttlich noch Intelligenz sind und in der Wandlung intelligenzlos werden (*καὶ ἀνοίας ἐν μεταβολῇ γινομένων*). Denn solche Seelen sind weder göttliche Seelen noch nehmen sie an der Intelligenz Theil. Denn an den Göttern (*θεῶν*) nehmen die Seelen mittelst der Intelligenz Theil, wie vorhin gezeigt wurde, und nicht die der Wandlung zugänglichen. Denn an jeder Intelligenz wird von dem, was der Wesenheit nach immer und der Wirksamkeit nach intellectuell ist, Theil genommen. Dies ist aus dem Früheren einleuchtend." Vgl. noch den Schlusssatz des § 184: „Es gibt drei Arten von Seelen: die ersten sind die göttlichen; die zweiten sind die Seelen der nicht göttlichen Wesen, welche immer an der Intelligenz Theil nehmen; die dritten sind diejenigen, welche in der Wandlung begriffen und bald Intelligenz, bald intelligenzlos sind (*αἱ ποτὲ μὲν εἰς νοῦν, ποτὲ δὲ εἰς ἄνοιαν μεταβάλλουσαι*)."

§ 5. Die erste Ursache ist erhaben über jede Bezeichnung, weil sie sich in ihrem wahren Sein der menschlichen Erkenntniss gänzlich entzieht. Sie kann nämlich nicht aus einer Ursache erkannt werden, weil sie über jeder Ursache steht, von keinem Andern verursacht, vielmehr selbst Ursache schlechtweg.; und sie kann auch nicht in und für sich selbst erkannt werden, weil sie in ihrer Absolutheit jedem menschlichen Erkenntnissvermögen unerreichbar bleibt. Mithin kann sie nur aus der zweiten Ursache, ihrer ersten Wirkung, der Intelligenz, erkannt und nur nach dieser bezeichnet werden; aber was von dem Verursachten ausgesagt wird, das gilt von der Ursache in anderer, höherer, vollkommenerer Weise.

Es entspricht im Allgemeinen § 123 des Lehrbuches: „Alles Göttliche (*πᾶν τὸ θεῖον*) ist zwar an und für sich der überwesentlichen Einheit wegen (*διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν*) für alles Zweite unaussprechbar und unerkennbar; es kann aber auf Grund dessen, was an demselben Theil nimmt (*ἀπὸ*[1] *τῶν μετεχόντων*), erfasst

1 Engelhardt S. 213 verwechselt *ἀπό* mit *ὑπό*, wenn er übersetzt: „Von denen aber, die daran Theil nehmen, kann es gefasst und erkannt werden." — In der von Thomas benützten Uebersetzung heisst es: *a participantibus autem capibile est et cognoscibile;* er erklärt indessen richtig: *per participantia*, und mag dieses *per* aus einer Reminiscenz an den Römerbrief 1, 20 stammen.

und erkannt werden. Desshalb ist nur das Erste (τὸ πρῶτον) vollständig unerkennbar, weil es untheilnehmbar (ἀμέθεκτον)[1] ist. Denn alle Vernunfterkenntniss (ἡ διὰ λόγου γνῶσις) ist eine Erkenntniss des Seienden, und in dem Seienden findet sie den Möglichkeitsgrund für die Erfassung der Wesenheit (τὸ τῆς οὐσίας[2] καταληπτικόν). Denn sie zielt ab auf Begriffe und besteht in Begriffsbildungen (καὶ γὰρ νοημάτων ἐφάπτεται καὶ ἐν νοήσεσιν ὑφέστηκεν). Die Götter aber (οἱ δὲ θεοί) sind oberhalb (ἐπέκεινα) alles Seienden. Das Göttliche (τὸ θεῖον) ist mithin weder vorstellbar (δοξαστόν) noch durch das Denken erfassbar (διανοητόν) noch intelligibel (νοητόν). Alles Seiende nämlich ist entweder sinnlich wahrnehmbar (αἰσθητόν), und desshalb vorstellbar, oder wirklich seiend (ὄντως ὄν), und desshalb intelligibel, oder zwischen beiden stehend, seiend und geworden zugleich (ὂν ἅμα καὶ γεννητόν), und desshalb durch das Denken erfassbar. Wenn nun die Götter (οἱ θεοί) überwesentlich sind und vor dem Seienden subsistiren, so gibt es von ihnen weder eine Vorstellung noch ein Wissen oder Denken (ἐπιστήμη ἢ διάνοια)[3] noch eine Begriffsbildung. Dahingegen können auf Grund dessen, was an ihnen hängt (ἀπὸ τῶν ἐξηρτημένων), ihre Eigenthümlichkeiten erkannt werden. Das ist eine unabweisbare Nothwendigkeit. Denn gemäss den Eigenthümlichkeiten dessen, woran Theil genommen wird, specificiren sich die Unterschiede dessen, was Theil nimmt. Es nimmt nicht Alles an Allem Theil — denn ganz Unähnliches kann nicht verbunden sein — noch herrscht der Zufall in der Theilnahme (οὔτε τὸ τυχὸν τοῦ τυχόντος μετέχει), sondern nur Verwandtes (τὸ συγγενές) schliesst sich an ein jedes Ding an und geht von einem jeden Dinge aus."

§ 6 deckt sich mit § 171 des Lehrbuches: „Jede Intelligenz ist eine ungetheilte Wesenheit. Denn wenn sie grösselos und körperlos und bewegungslos ist, so ist sie etwas Ungetheiltes. Alles

---

1 In der vorhin erwähnten Uebersetzung: *amethecum*. Dazu Thomas: *id est non postexistens alicui*. Die beiden ersten Bestandtheile des Wortes, *α priuatiuum* und *μετά*, sind in dieser Deutung der unrichtigen Transscription richtig erkannt.

2 Für *τῆς ἀληθείας*, wie Creuzer p. 182 schreibt, möchte ich mit cod. A. *τῆς οὐσίας* lesen.

3 Statt *καὶ διάνοια* bei Creuzer dürfte nach cod. A. *ἢ διάνοια* zu schreiben sein.

nämlich, was irgendwie getheilt ist, ist entweder der Grösse nach getheilt oder der Vielheit nach oder den in der Zeit sich bewegenden Wirksamkeiten nach. Die Intelligenz aber ist durchaus ewig und steht über den Körpern, und die Vielheit, welche sich in ihr findet, ist geeint. Mithin ist sie ungetheilt.

„Dass die Intelligenz unkörperlich ist, zeigt ihre Sich-Hinwendung zu sich selbst; denn von den Körpern wendet keiner sich zu sich selbst hin[1]. Dass sie ewig ist, zeigt die Identität ihrer Wirksamkeit mit ihrer Wesenheit; denn dass es sich so verhält, ist vorhin bewiesen worden[2]. Dass endlich die Vielheit geeint ist, zeigt der Zusammenhang der intellectuellen Vielheit mit den göttlichen Einheiten. Denn diese sind die erste Vielheit; die Intelligenzen sind nach ihnen. Wenn nun auch jede Intelligenz eine Vielheit ist, so ist sie doch eine geeinte Vielheit; denn vor dem Getrennten und näher dem Einen steht das Verbundene."

Nicht weniger genau entspricht § 7 dem § 173 des Lehrbuches: „Jede Intelligenz ist auf intellectuelle Weise (*νοερῶς*)[3] sowohl das, was vor ihr ist, als auch das, was nach ihr ist. Das nämlich, was nach ihr ist, ist sie der Ursache nach; das aber, was vor ihr ist, ist sie der Theilnahme nach. Sie selbst aber ist Intelligenz und besitzt eine intellectuelle Wesenheit. Nun bestimmt sie (*ἀφορίζει*) alles nach ihrem eigenen Sein, sowohl das, was sie der Ursache nach ist, als auch das, was sie der Theilnahme nach ist. Ein jedes Wesen nämlich nimmt in Gemässheit der eigenen Natur an dem Höheren Theil, aber nicht in der Weise wie dieses (Höhere) selbst ist (*ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκεῖνά ἐστιν*)[4]. Denn nicht auf eine und dieselbe Weise wird von allen Dingen (an einem anderen) Theil genommen; vielmehr nimmt das eine so, das andere so Theil. Die Theilnahme ist demnach verschieden nach der Eigen-

---

1 Vgl. die §§ 15 und 16. Ueber dieses Sichhinwenden zu sich selbst s. in unserem Buche § 14.

2 S. § 169.

3 Ich lese *νοερῶς* für *νοερός* bei Creuzer p. 256; *νοερῶς* hat auch der cod. A. bei Creuzer, und bei Thomas zu § 7 unseres Buches lautet die 173. *propositio in libro Proculi: Omnis intellectus* ***intellectualiter*** *est et quae ante ipsum et quae post ipsum.*

4 Creuzer p. 258: *ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκεῖνα ἐκεῖνά ἐστιν.* Die von mir recipirte Lesart hat auch der genannte cod. A.

thümlichkeit und der Kraft dessen, was Theil nimmt. Mithin ist das, was vor der Intelligenz ist, auf intellectuelle Weise in ihr. Aber auch das, was nach ihr ist, ist sie auf intellectuelle Weise. Denn es sind das nicht vollendete Erzeugnisse (ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων), noch hat die Intelligenz diese in sich, sondern die bewirkenden Ursachen derselben. Sie ist nun aber durch das Sein die bewirkende Ursache aller Dinge. Ihr Sein aber ist intellectuell, und sie hat also die bewirkenden Ursachen aller Dinge auf intellectuelle Weise in sich. So hat denn jede Intelligenz Alles auf intellectuelle Weise (in sich), sowohl das, was vor ihr ist, als auch das, was nach ihr ist; wie desshalb jede Intelligenz das Intelligibele auf intellectuelle Weise hat, so hat sie auch das Sinnliche auf intellectuelle Weise.“ [1]

§ 8 findet sich in dieser Fassung in dem Lehrbuche nicht. Es ist ein kurzer Abriss des ganzen Systems unseres Buches, wenn anders von einem solchen die Rede sein kann. Zu dem ersten Satze vergleicht Thomas die 12. These des Lehrbuches: „Alles Seienden Princip (ἀρχή) und erste Ursache ist das Gute.“ Zu den Schluss-Sätzen vergleiche man These 180: „Jede Intelligenz ist ganz, weil eine jede einzelne aus Theilen besteht“ . . . (πᾶς νοῦς ὅλος ἐστὶν ὡς ἐκ μερῶν ὑποστὰς ἕκαστος . . .).

---

1 Die lateinische Uebersetzung dieses Kapitels bei Creuzer p. 257—259 ist durchaus ungenügend; ebenso auch die deutsche Version bei Engelhardt a. a. O. S. 240—241: „Jeder Geist ist geistig (νοερός), und zugleich was vor ihm und nach ihm ist (ist geistig). Denn was nach ihm ist, ist der Ursache nach; was vor ihm ist aber, der Theilnahme nach. Der Geist aber ist derselbe und hat eine geistige (νοερὰν) Wesenheit erhalten. Durch seine eigne Substanz also begränzt er alles, sowohl das, was der Ursache nach ist, als das, was der Theilnahme nach ist. Denn jedes hat, seiner Natur gemäss (ὡς πέφυκεν) Theil am Höheren, aber jenes ist nicht wie jenes.

„Denn entweder wird (an jedem) von allen Theil genommen. Aber dies nimmt so, dass andre anders Theil. Die Theilnahmen geschehen also nach der Eigenthümlichkeit und Kraft der Theilnehmenden. Geistig (νοερῶς) also ist im Geiste, was vor ihm ist; aber auch das nach ihm ist auf geistige Weise. Denn es ist diess nicht von den Produkten, noch hat der Geist jenes in sich, sondern nur die Ursachen desselben. Er selbst ist durch sein Seyn Ursächer von allen.

„Sein Seyn ist aber ein geistiges (νοερὸν) und er hat das Ursächliche von allen geistig (νοερῶς). Desshalb hat jeder Geist alles geistig, sowohl das vor ihm, als das nach ihm; und wie nun jeder Geist das Geistige (νοητὰ) geistig (νοερῶς) hat; so auch das Sinnliche geistig (νοερῶς).“

§ 9 entspricht dem § 177 des Lehrbuches: „Jede Intelligenz ist eine Fülle von Formen (πλήρωμα εἰδῶν). Die eine jedoch umschliesst universellere (ὁλικωτέρων), die andere particulärere (μερικωτέρων) Formen. Die höheren Intelligenzen haben universeller, was die nach ihnen kommenden um so particulärer haben; die niederen haben particulärer, was die vor ihnen stehenden um so universeller haben. Denn die höheren haben grössere Kräfte, weil sie einförmiger (ἑνοειδέστεροι) sind als die zweiten; die niederen aber sind vielfältiger (πληθυνόμενοι μᾶλλον)[1] und verringern dadurch die Kräfte, welche sie haben. Denn was dem Einen der Quantität nach verwandter ist, ist der Kraft nach gedrängt und überragt das nach ihm Kommende; mit dem dem Einen ferner Stehenden verhält es sich umgekehrt. Da nun die höheren (Intelligenzen) grössere Kraft darstellen (προστησάμενοι), aber geringere Vielheit, so bringen sie durch weniger Formen der Quantität nach mehr hervor wegen der (grösseren) Kraft, die nach ihnen kommenden (Intelligenzen) aber bringen durch mehr Formen weniger hervor gemäss der ihnen eingestrahlten Kraft (κατὰ τὴν τῆς δυνάμεως ἔλλαμψιν)[2]. Wenn nun jene durch weniger Formen mehr hervorbringen, so sind die Formen in ihnen universeller, und wenn diese durch mehr Formen weniger hervorbringen, so sind die Formen in ihnen particulärer. Daher kömmt es, dass das, was nach Einer Form aus den höheren hervorgeht, von den zweiten, geschiedenen nach mehreren Ideen hervorgebracht wird, und umgekehrt das, was durch viele und gesonderte Formen von den niederen hervorgebracht wird, durch wenigere und universellere von den höheren hervorgebracht wird, und das Universelle (ὅλον) und Gemeinsame Allem, was daran Theil nimmt, von oben her zukommt, das Particuläre (μεμερισμένον) und Sonderheitliche aber von den zweiten. Desshalb gliedern gewissermassen und zerlegen die zweiten Intelligenzen durch die particuläreren Sonderungen der Formen die Formirungen (τὰς εἰδοποιΐας) der ersten Intelligenzen."

§ 10 ist eine Zusammenfassung der §§ 172 und 174 des Lehrbuches. § 172: „Jede Intelligenz ist Setzerin (ὑποστάτης) ihr zunächst stehender, ewiger und der Wesenheit nach unveränderlicher Dinge." — § 174: „Jede Intelligenz setzt (ὑφίστησι) das

1 Engelhardt: „sind mehr erfüllt."
2 Engelhardt: „nach der Erleuchtung (ihrer) Kraft."

nach ihr Kommende durch das Erfassen, und das Wirken ist im Erfassen und das Erfassen ist im Wirken (*καὶ ἡ ποίησις ἐν τῷ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν*). — *Ex quibus duabus propositionibus auctor huius libri conflauit unam et dum breuitati studuit, obscuritatem induxit.* Thomas.

Zu § 11 vergl. § 103 des Lehrbuches: „Alles ist in Allem, in jedem Einzelnen aber auf besondere Weise. Denn in dem Seienden ist auch das Leben und die Intelligenz, und in dem Leben das Sein und die Intelligenz, und in der Intelligenz das Sein und das Leben. Aber hier ist Alles in intellectueller, da in lebender, dort in seiender Weise (*νοερῶς*, *ζωτικῶς*, *ὄντως*). Da nämlich ein jedes Ding entweder der Ursache nach ist, oder der Substanz nach, oder der Theilnahme nach, so ist in dem Ersten (dem Sein) das Uebrige der Ursache nach, in dem Mittleren (dem Leben) das Erste der Theilnahme nach und das Dritte der Ursache nach, und in dem Dritten (der Intelligenz) das Frühere der Theilnahme nach. Auch in dem Seienden also ist das Leben und die Intelligenz vorweggenommen[1]. Da aber ein jedes Ding der Substanz nach in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt wird, und nicht der Ursache nach — denn ursächlich ist es für Anderes —, noch auch der Theilnahme nach — denn das, an dem es Theil hat, hat es anderswoher —, so ist dort (in dem Sein) das Leben und die Intelligenz in seiender Weise (*ὄντως*)[2], ein seinartiges (*οὐσιώδης*) Leben und eine seinartige Intelligenz; in dem Leben aber ist das Sein der Theilnahme nach, die Intelligenz der Ursache nach, beide jedoch in lebender Weise (*ζωτικῶς*), denn in dieser Weise ist die Substanz (*κατὰ τοῦτο γὰρ ἡ ὕπαρξις*)[3]; in der Intelligenz endlich ist das Leben wie das Sein der Theilnahme nach und beides in intellectueller Weise (*νοερῶς*), denn das Sein der Intelligenz ist erkenntnissfähig und das Leben ist Erkenntniss".

---

1 Der griechische Text bei Creuzer ist unrichtig interpungirt; daher bei Engelhardt unrichtig übersetzt: „Denn weil jedes Einzelne entweder der Ursache nach ist, oder der Substanz nach, oder durch Theilnahme, im ersten aber das Uebrige der Ursache nach ist und im Mittleren, das erste durch Theilnahme, das dritte der Ursache nach und im Dritten das vor ihm (seyende) durch Theilnahme, so ist also im Seyenden das Leben und der Geist vorausgenommen."

2 Unrichtig Engelhardt: „in der That."

3 Unrichtig Engelhardt: „denn in ihm ist die Substanz."

Zu § 12 vergl. § 167 des Lehrbuches: „Jede Intelligenz erfasst (νοεῖ) sich selbst. Die allererste nun erfasst nur sich selbst, und in ihr ist Intelligenz und Intelligibeles (νοῦς καὶ νοητόν) der Zahl nach Eines. Eine jede der folgenden Intelligenzen aber erfasst sich selbst und zugleich das vor ihr Seiende, und das Intelligibele dieser Intelligenzen (νοητὸν τούτων) ist theils das, was sie sind, theils das, woher sie sind.“ — Folgt ein weitläufiger Nachweis, dass in und mit der Selbsterkenntniss dieser Intelligenzen die Erkenntniss der früheren Dinge gegeben ist; wohingegen in unserem Buche aus der Selbsterkenntniss der Intelligenz auf die Erkenntniss der unter ihr stehenden Dinge geschlossen wird. Im Uebrigen vergl. § 7 unseres Buches.

§ 13 entspricht dem § 195 des Lehrbuches: „Jede Seele ist alle Dinge, die sinnlichen vorbildlich (παραδειγματικῶς), die intelligibelen abbildlich (εἰκονικῶς). Denn sie steht in der Mitte zwischen dem Ungetheilten und dem Getheilten, Körperlichen: das Letztere wird von ihr hervorgebracht und in's Dasein gesetzt, das Ursächliche aber, von welchem sie selbst ausgegangen ist, hat sie vor sich stehen (προεστήσατο ἑαυτῆς). Dasjenige nun, welchem sie als Ursache praeexistirt, hat sie vorbildlich vorweggenommen; dasjenige aber, von welchem sie in's Dasein gesetzt ist, hat sie der Theilnahme nach und als Erzeugniss der ersten Dinge. Alles Sinnliche also hat sie der Ursache nach vorweggenommen, und hat sie die Ideen (τοὺς λόγους) der materiellen Dinge immateriell, der körperlichen unkörperlich, der ausgedehnten unausgedehnt. Das Intelligibele aber hat sie abbildlich, und hat sie die Formen (τὰ εἴδη) der ungetheilten Dinge getheilt, der einfachen vielfältig, der unbewegten selbstbeweglich in sich aufgenommen. Sie ist mithin alles Seiende: das eine, das Erste, der Theilnahme nach; das andere, das nach ihr Kommende, vorbildlich.“

§ 14 fällt, abgesehen von dem Schlusssatze, zusammen mit § 83 des Lehrbuches: „Alles, was fähig ist, sich selbst zu erkennen, ist fähig, sich vollständig zu sich selbst hinzuwenden. Dass es nämlich der Thätigkeit nach sich zu sich selbst hinwendet, wenn es sich selbst erkennt, ist offenbar. Denn das, was erkennt, und das, was erkannt wird, sind Eines und dasselbe, und die Erkenntniss dessen, was erkennt[1], zielt auf das Subject selbst als Erkennt-

1 Für ἑαυτοῦ bei Creuzer p. 126 lese ich αὐτοῦ.

nissobject hin; insofern dieses Wesen erkennt, ist das Erkennen eine von ihm ausgehende Thätigkeit, es ist aber eine auf das Subject selbst hinzielende Thätigkeit seiner selbst[1], weil es fähig ist, sich selbst zu erkennen[2]. Dass dies (Sichhinwenden zu sich selbst) aber auch der Wesenheit nach geschieht, wenn es der Thätigkeit nach geschieht, ist schon bewiesen worden[3]. Denn alles, was der Thätigkeit nach fähig ist, sich zu sich selbst hinzuwenden, hat auch eine Wesenheit, welche zu sich selbst hinneigt und in sich selbst ist."

Der Schlusssatz unseres § 14 erhält Licht aus § 43 des Lehrbuches: „Alles, was fähig ist, sich zu sich selbst hinzuwenden, ist durch sich selbst subsistirend (*αὐθυπόστατον*). Denn wenn es der Natur nach zu sich selbst hingewendet und in der Wendung zu sich selbst vollkommen ist, so wird es auch die Wesenheit von sich selbst haben. Denn wohin ein jedes Ding der Natur nach hingewendet ist, dorther nimmt es auch der Wesenheit nach seinen Ausgang. Wenn nun ein Ding selbst sich das Wohlsein (*τὸ εὖ εἶναι*) verleiht, so wird es sich auch das Sein selbst verleihen, und also Herr (*κύριον*) seiner eigenen Subsistenz sein. Mithin ist das, was sich zu sich selbst hinwenden kann, durch sich selbst subsistirend." Vergl. auch noch § 186.

§ 15 ist eine Zusammenfassung der §§ 92 und 93 des Lehrbuches. § 92: „Die ganze Vielheit der unendlichen Kräfte hängt (*ἐξῆπται*) an der Einen ersten Unendlichkeit, welche nicht wie eine Kraft, an welcher Theil genommen wird, ist, und nicht in dem, was Kraft hat, subsistirt, sondern für sich subsistirt, weil sie nicht die Kraft eines Theil nehmenden Dinges ist, sondern die Ursache alles Seienden. Denn wenn auch das Seiende, welches das Erste ist, Kraft hat, so ist es doch nicht die Urkraft (*ἡ αὐτο-*

---

1 Für *αὐτοῦ δὲ πρὸς αὐτό* bei Creuzer lese ich *ἑαυτοῦ δὲ πρὸς ἑαυτό*.

2 Ungenügend Engelhardt S. 192: „Und die Erkenntniss seiner selbst [*ἑαυτοῦ*, s. S. 26 Anm. 1] wendet sich als Erkanntes zu sich selbst, als eine Wirksamkeit des Erkennenden. Die Kenntniss seiner selbst wendet sich zu sich selbst, weil es das Vermögen hat, sich selbst zu erkennen."

3 § 44: „Alles, was der Thätigkeit nach sich zu sich selbst hinzuwenden fähig ist, ist auch der Wesenheit nach zu sich selbst hingewendet" . . . .

δύναμις), denn es hat auch ein Ende. Die erste Kraft aber ist die Unendlichkeit, denn die unendlichen Kräfte sind unendlich durch Gemeinschaft mit der Unendlichkeit. Die Urunendlichkeit (*ἡ αὐτο-απειρία*) also wird vor allen Kräften sein; durch sie ist auch das an Kraft unendliche (*ἀπειροδύναμον*) Seiende, und hat Alles Antheil an der Unendlichkeit erhalten. Denn die Unendlichkeit ist nicht das Erste — dieses ist das Maass von Allem, indem es gut[1] ist und Eines —, noch auch das Seiende — dieses ist unendlich, aber nicht die Unendlichkeit —. Mithin ist die Unendlichkeit zwischen dem Ersten und dem Seienden, als die Ursache aller an Kraft unendlichen Dinge und die Ursache aller Unendlichkeit in dem Seienden[2]." — § 93: „Alles Unendliche in dem Seienden ist weder für die höheren Dinge unendlich noch für sich selbst. Denn für was ein jedes Ding unendlich ist, für das ist es auch unumschrieben (*ἀπερίγραφον*). Alles aber in dem Seienden ist sowohl für sich selbst begrenzt (*ὥρισται*), als auch für alles vor ihm Seiende. Es bleibt daher nur übrig, dass das Unendliche in ihm unendlich ist für die niederen Dinge, über welche es der Kraft nach so sehr ge-einfacht ist (*ὑπερήπλωται*), dass es ihnen allen unumfassbar ist. Denn wenn sie auch wie sehr immer nach ihm aufstreben[3], so hat es doch etwas ihnen gänzlich Entrücktes; wenn auch Alles in dasselbe eingeht, so hat es doch etwas für die zweiten Dinge Verhülltes und Unfassbares; wenn es auch die in ihm befindlichen Kräfte entfaltet, so hat es doch etwas der Einheit wegen Unüberbietbares, Zusammengewundenes, über die Entfaltung jener (zweiten Dinge) Hinausgehendes. Weil es aber sich selbst zusammenhält und begrenzt, so kann es für sich selbst nicht unendlich sein, und noch viel weniger für die höheren Dinge, da es (nur) einen Theil der in diesen befindlichen Unendlichkeit hat. Denn die Kräfte der universelleren (*ὁλικωτέρων*) Dinge sind unendlicher, da sie universeller und der allerersten Unendlichkeit näher gestellt sind."

---

1 Für *τἀγαθόν* bei Creuzer p. 138 möchte ich *ἀγαθόν* lesen.

2 Engelhardt S. 196 schreibt „da die Ursache aller Gränzenlosigkeit im Seyenden ist" für: „da sie die Ursache . . . . ." Kurz vorher heisst es „nur nicht das Seyende" für: „und nicht das Seyende."

3 *ἀνατείνεται* hätte Creuzer im Texte selbst corrigiren sollen in *ἀνα-τείνηται*.

§ 16 entspricht dem § 95 des Lehrbuches: „Jede einigere Kraft ist unendlicher als die vielfältige. Denn wenn die erste Unendlichkeit dem Einen am nächsten steht, so ist auch diejenige unter den Kräften, welche dem Einen verwandter ist, in bedeutenderem Maasse unendlich als diejenige, welche demselben ferne steht. Denn indem die Kraft vielfältig wird, verliert sie das Einartige, vermöge dessen sie den anderen (Kräften) überlegen war, in sich verbunden wegen der Ungetheiltheit. Denn auch in den getheilten Dingen werden die Kräfte durch Vereinigung vergrössert, durch Theilung verkleinert."

Zu § 17 vergl. § 102: „Alles irgendwie Seiende ist aus Ende und Unendlichem durch das zuerst Seiende; alles Lebende ist selbstbewegungsfähig durch das erste Leben; alles Erkenntnissfähige nimmt an der Erkenntnisskraft Theil durch die erste Intelligenz. Denn wenn das, was in jeder Reihe untheilnehmbar ist, allem demjenigen, was in dieser Reihe steht, von seiner Eigenthümlichkeit mittheilt, so ist klar[1], dass das allererste Seiende Allem Ende und Unendlichkeit mittheilt, weil es selbst zuerst aus diesen (beiden Bestandtheilen) gemischt ist, dass ferner das Leben von der ihm innewohnenden Bewegung mittheilt, denn das erste Leben ist Ausgang und Bewegung von der bleibenden Wesenheit des Seienden aus; dass endlich die Intelligenz von der Erkenntnisskraft mittheilt, denn der Gipfel aller Erkenntnisskraft ist in der Intelligenz, und die Intelligenz ist das erste Erkenntnissfähige."

§ 18 deckt sich mit § 111: „Die ganze intellectuelle Reihe umfasst zum Theil göttliche Intelligenzen, welche die Theilnahmen der Götter in sich aufgenommen, zum Theil Intelligenzen schlechtweg; die ganze seelische Reihe umfasst zum Theil intellectuelle Seelen, welche auf eigenen Intelligenzen ruhen, zum Theil Seelen schlechtweg, und die ganze körperliche Natur umfasst zum Theil Naturen, welche auch Seelen haben, die ihnen von oben her vorstehen, zum Theil Naturen schlechtweg, welche der Gegenwart von Seelen nicht theilhaft sind. Denn nicht sämmtliche Glieder einer jeden Kette sind fähig und geeignet, auf dem vor ihnen Seienden zu ruhen, sondern nur die vollkommeneren und zur

---

1 Creuzer p. 152 hätte gleich im Texte selbst δέ in δή ändern sollen.

innigsten Vereinigung mit dem Höheren tauglichen[1]. Nicht jede Intelligenz also hängt an einem Gotte, sondern nur die höchsten und geeintesten unter den Intelligenzen, denn diese sind den göttlichen Einheiten verwandt. Nicht alle Seelen nehmen Theil an der theilnehmbaren Intelligenz, sondern nur die intellectuellsten. Nicht alle körperlichen Naturen erfreuen sich der Gegenwart einer Seele, an welcher sie Theil nehmen, sondern nur die vollkommeneren und vernunftartigeren (λογοειδέστεραι). Und diese Art der Beweisführung findet auf alles Seiende Anwendung."

§ 19 entspricht dem § 122 des Lehrbuches: „Alles Göttliche (πᾶν τὸ θεῖον) trägt Fürsorge für die zweiten Dinge und ist doch dem, wofür es Fürsorge trägt, entrückt (ἐξῄρηται), indem weder die Fürsorge seine unvermischte und einige Ueberlegenheit (ὑπεροχήν) schmälert, noch auch die (von den Dingen) gesonderte Einheit die Fürsorge ausschliesst. Bleibend in ihrer Einigung und in ihrem Sein, haben sie (die Götter) alle Dinge mit ihrer Kraft erfüllt, und ein jedes Ding, welches Antheil an ihnen erlangen kann, wird all des Guten theilhaftig, welches es nach Maassgabe der ihm eigenthümlichen Wesenheit aufzunehmen fähig ist, indem jene durch das Sein selbst, oder vielmehr durch das Praeexistiren (προεῖναι), das Gute allem Seienden einstrahlen (ἐπιλαμπόντων). Denn da sie nichts anderes sind als Güte, so lassen sie durch das Sein selbst das Gute allen Dingen in Ueberfluss zukommen (χορηγοῦσιν), und nehmen sie nicht nach Berechnung (κατὰ λογισμόν) die Vertheilung vor, sondern in der Weise, dass jedes Ding nach seiner Tauglichkeit davon aufnimmt, sie aber vermöge ihres Seins geben. Sie gehen also dadurch, dass sie Fürsorge tragen, nicht ein Verhältniss (σχέσιν) ein zu dem, wofür sie Fürsorge tragen. Denn dadurch, dass sie sind was sie sind, machen sie Alles gut (ἀγαθύνουσιν). Alles aber, was durch das Sein wirkt, wirkt ohne Eingehung eines Verhältnisses (ἀσχέτως); denn das Verhältniss ist etwas zum Sein Hinzukommendes und liegt desshalb ausser der Natur. Auch geben sie (die Götter) desshalb, weil sie (von den Dingen) gesondert sind, die Fürsorge nicht auf. Denn sonst würden sie, was nicht einmal zu sagen erlaubt (θέμις) ist, ihr Sein aufgeben, dessen Eigen-

1 Seltsam Engelhardt S. 206: „Denn in jeder Reihe ist nicht nur das ganze Geschlecht von dem vor ihm seyenden von Natur abhängig, sondern das Vollkommnere in ihr ist fähig mit den höherem (lies: höheren) genau verbunden zu werden."

thümlichkeit die Güte ist. Denn dem Guten eignet (von Natur aus) die Mittheilung (des Guten) an Alles, was an demselben Theil nehmen kann[1]. Und das Grösste ist nicht das Gutgeartete (τὸ ἀγαθοειδές), sondern das Gutes Thuende (τὸ ἀγαθουργόν). Dieses nun kömmt entweder keinem von den Seienden zu, oder aber den Göttern vor allen Seienden. Denn es kann doch nicht dem, was der Theilnahme nach gut ist, das grössere Gut eigen sein, dem ersten Guten aber das geringere."

§ 20 entspricht dem § 127 des Lehrbuches: „Alles Göttliche ist an erster Stelle und im höchsten Grade einfach[2], und desshalb ganz und gar sich selbst genügend (αὐταρκέστατον). Dass es einfach ist, erhellt aus der Einheit (ἐκ τῆς ἑνώσεως). Denn es ist nach allen Seiten hin ganz und gar geeint. Was aber von solcher Beschaffenheit ist, ist in ausnehmender Weise einfach. Dass es aber auch ganz und gar sich selbst genügend ist, wird man einsehen, wenn man bedenkt, dass das Zusammengesetzte bedürftig (ἐνδεές) ist, wenn auch nicht der anderen Dinge, ausser welchen es ist, so doch jener, aus welchen es zusammengesetzt ist. Das Einfachste hingegen und Einige und was in dem Guten sich selbst an die erste Stelle gesetzt (τὸ ἐν τῷ ἀγαθῷ ταὐτὸν προστησάμενον), ist ganz und gar sich selbst genügend[3]. Von solcher Beschaffenheit ist aber alles Göttliche. Es bedarf also weder der anderen Dinge, da es Urgüte (αὐτοαγαθότης) ist, noch solcher, aus welchen es bestünde, da es einig ist."

Zu § 21 bringt Thomas die These 115 des Lehrbuches in Parallele: „Jeder Gott ist über dem Sein und über dem Leben und über der Intelligenz" (πᾶς θεὸς ὑπερούσιός ἐστι καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνους). — Im Uebrigen vgl. § 5 unseres Buches.

Zu § 22 vgl. § 134 des Lehrbuches: „Jede göttliche Intelligenz erkennt, insofern sie Intelligenz, und trägt Vorsorge, insofern sie

---

1 Unrichtig Engelhardt S. 213: „Denn die Mittheilung des Guten erstreckt sich auf alles, was Theil nehmen kann."

2 Ich lese: πᾶν τὸ θεῖον ἁπλοῦν πρώτως ἐστὶ καὶ μάλιστα. Vgl. die Uebersetzung bei Thomas zu § 20 unseres Buches: *omne diuinum simplex primo est et maxime.* — Creuzer p. 188: πᾶν τὸ θεῖον, ἁπλοῦν, πρώτως ἐστι μάλιστα. Engelhardt S. 216: „Alles Göttliche ist, als Einfaches, in höchstem Grade zuerst."

3 Engelhardt: „Das Einfachste aber und Einige und das im Guten Ein und Dasselbe, steht zuerst und ist selbstgenügsamst."

ein Gott ist. Denn es ist die besondere Eigenthümlichkeit der Intelligenz, dass sie das Seiende erkennt und in Erkenntnissen ihre Vollendung erlangt (*καὶ ἐν νοήσεσιν ἔχειν τὸ τέλειον*)[1]. Dem Gotte aber ist es eigen (*τοῦ δὲ θεοῦ*), Vorsorge zu tragen und Alles mit Gutem zu erfüllen. Diese Mittheilung und Erfüllung aber vollzieht sich durch die Einigung dessen, was erfüllt, mit dem, was vor ihm ist, und diese Einigung[2] nachahmend, nimmt die Intelligenz dieselbe Natur an (*εἰς ταὐτὸν ἔρχεται*) mit dem Intelligibelen. Insofern sie nun Vorsorge trägt, ist sie ein Gott, da die Vorsorge in der Wirksamkeit besteht, welche vor der Intelligenz ist (*ἐν τῇ πρὸ νοῦ ἐνεργείᾳ τῆς προνοίας ἱσταμένης*). Desshalb theilt sie sich auch Allem mit, insofern sie Gott, ist aber nicht Allem gegenwärtig, insofern sie Intelligenz ist. Denn das Göttliche dringt auch zu den Dingen hin, zu welchen das der Intelligenz Eigenthümliche (*τὸ νοερὸν ἰδίωμα*) nicht gelangt. Denn auch das, was nicht erkennt, will der Vorsorge eines anderen sich erfreuen und an irgend einem Gute Antheil haben. Dies desshalb, weil nicht Alles nach der Intelligenz strebt, nicht einmal das, dem es möglich wäre, an derselben Theil zu haben, während hingegen Alles nach dem Guten strebt und eifrig bedacht ist, es zu erlangen."

§ 23 entspricht, abgesehen von dem Schlusssatze, dem § 142 des Lehrbuches: „Die Götter sind Allem in gleicher Weise gegenwärtig, nicht aber ist Alles den Göttern in gleicher Weise gegenwärtig; vielmehr hat jedes Einzelne nach seiner Ordnung und Kraft an der Gegenwart der Götter Antheil: dieses einfach, jenes vielfach; dieses ewig, jenes zeitlich; dieses unkörperlich, jenes körperlich. Die Verschiedenheit der Theilnahme an Einem und demselben muss nämlich nothwendig entweder in demjenigen, was Theil nimmt, oder in demjenigen, woran Theil genommen wird, ihren Grund haben. Nun aber hat alles Göttliche immer Eine und dieselbe Ordnung und ist gegenüber Allem verhältnisslos (*ἄσχετον*)[3] und unvermischt. Es bleibt also nur übrig, dass die Aenderung

---

1 Engelhardt S. 220: „und das Vollkommne in geistigen Gedanken zu haben."

2 *ἣν καὶ ὁ νοῦς μιμούμενος* ... Engelhardt bezieht *ἣν* nicht auf *ἕνωσιν*, sondern auf das vorhergehende *πλήρωσις*: „welche (Erfüllung) auch der Geist nachahmend" . . .

3 Ueber diese Verhältnisslosigkeit s. § 19 unseres Buches (§ 122 des Lehrbuches).

durch dasjenige, was Theil nimmt, bedingt ist, und dass das 'nicht in gleicher Weise' auf Seiten des Seienden liegt, und dass dieses bald so, bald so, und zum Theil so, zum Theil so den Göttern gegenwärtig ist, in der Art, dass die letzteren Allem in gleicher Weise gegenwärtig sind, aber nicht Alles ihnen in gleicher Weise gegenwärtig ist, sondern jedes Einzelne ihnen gegenwärtig ist, wie es eben dazu fähig, und sich ihrer erfreut, wie es ihnen gegenwärtig ist. Denn nach dem Masse der Gegenwart bestimmt sich die Theilnahme an denselben."

Die §§ 24 und 25 entsprechen den §§ 45 und 46 des Lehrbuches. § 45: „Alles, was durch sich selbst subsistirt, ist unerzeugt. Denn wäre es erzeugt, so würde es, weil erzeugt, an und für sich unvollendet sein und der Vollendung durch ein anderes Ding bedürfen. Weil es aber selbst sich hervorbringt, so ist es vollendet und sich selbst genügend. Alles Erzeugte nämlich wird durch ein anderes Ding vollendet, welches ihm, da es selbst noch nicht ist, das Werden (*γένεσιν*) verleiht. Denn das Werden ist der Weg von dem Unvollendeten zu dem entgegengesetzten Vollendeten. Wenn aber etwas selbst sich hervorbringt, so ist es immer vollendet, weil immer verbunden mit seiner Ursache, oder vielmehr in demjenigen seiend, was fähig ist, die Wesenheit (*τῆς οὐσίας*) zu vollenden." — § 46: „Alles, was durch sich selbst subsistirt, ist unvergänglich. Denn wenn es verginge, so müsste es sich von sich selbst trennen und ausser sich selbst sein. Das aber ist unmöglich. Denn weil es Eines ist, so ist es Ursächliches und Verursachtes zugleich. Alles Vergängliche aber vergeht dadurch, dass es sich von seiner Ursache trennt. Denn so lange es an demjenigen, was es zusammenhält und jedes Einzelne erhält, hängt (*ἐξέχεται*), wird es zusammengehalten und erhalten. Was aber durch sich selbst subsistirt, trennt sich nie von seiner Ursache, da es sich nicht von sich selbst trennt; denn es ist selbst das Ursächliche für sich selbst. Mithin ist alles, was durch sich selbst subsistirt, unvergänglich."

§ 26 deckt sich mit § 48 des Lehrbuches: „Alles, was nicht ewig ist, ist entweder zusammengesetzt oder es subsistirt in etwas anderem. Denn entweder ist es auflösbar in das, woraus es zusammengesetzt ist, und besteht ganz aus dem, in was es aufgelöst wird, oder es ist eines Substrates (*ὑποκειμένου*) bedürftig, und dadurch, dass es sich von dem Substrate trennt, fällt es dem

Nichtsein anheim. Wäre es aber einfach und in sich selbst (subsistirend), so würde es unauflösbar und unzerstörbar sein." Vgl. § 49.

Zu § 27 vgl. § 47 des Lehrbuches: „Alles, was durch sich selbst subsistirt, ist ungetheilt und einfach. Denn wenn es getheilt wäre, so würde es, da es durch sich selbst subsistirt, selbst sich als etwas Getheiltes in's Dasein setzen und seinem ganzen Umfange nach sich zu sich selbst hinwenden[1] und allen seinen Theilen nach in allen seinen Theilen sein (*καὶ πᾶν ἐν παντὶ ἑαυτῷ ἔσται*)[2]. Das aber ist unmöglich. Mithin ist das, was durch sich selbst subsistirt, ungetheilt. Es ist aber auch einfach. Denn wäre es zusammengesetzt, so würde das eine in ihm schlechter, das andere besser sein, und es würde das Bessere aus dem Schlechteren und das Schlechtere aus dem Besseren sein, da es ja seinem ganzen Umfange nach aus sich selbst, seinem ganzen Umfange nach, hervorgeht. Es würde aber auch nicht sich selbst genügend sein, weil es seiner Bestandtheile, aus welchen es subsistirt, bedürfen würde. Mithin ist alles, was immer durch sich selbst subsistirt, einfach". — Thomas bemerkt zu unserem § 27: *primo ergo probatur quod substantia per se stans sit indiuisibilis; secundo quod sit simplex. primum autem melius probatur in libro Proculi quam hic* . . . . . Und rücksichtlich des zweiten Grundes für den zweiten Theil der These sagt er: *sciendum tamen est quod secunda ratio distincte ponitur in libro Proculi, sed in hoc libro inducitur per modum conclusionis.*

Zu § 28 vgl. § 51 des Lehrbuches: „Alles, was durch sich selbst subsistirt, ist der Wesenheit nach über das, was von der Zeit gemessen wird, hinausgerückt (*ἐξῄρηται*). Denn wenn das durch sich selbst Subsistirende unerzeugt ist, so kann es dem Sein nach nicht von der Zeit gemessen werden. Das Werden nämlich eignet nur der Natur, welche von der Zeit gemessen wird. Mithin subsistirt keines der Dinge, welche durch sich selbst subsistiren, in der Zeit (*ἐν χρόνῳ*)."

§ 29 entspricht dem § 55 des Lehrbuches: „Alles, was in der Zeit (*κατὰ χρόνον*) subsistirt, ist entweder in der immer-

1 Ueber dieses Sichhinwenden zu sich selbst vgl. die zu § 14 unseres Buches angeführten §§ des Lehrbuches.

2 Engelhardt S. 171—172: „und würde ganz in seinen eigenen Grenzen seyn."

währenden Zeit (τὸν ἀεὶ χρόνον)[1], oder es hat seine Subsistenz irgend einmal in einem Theile der Zeit (ποτὲ ἐν μέρει χρόνου). Denn wenn alles Ausgehen (αἱ πρόοδοι πᾶσαι) nach der Aehnlichkeit Statt findet, und vor dem durchaus Unähnlichen in innigerer Verbindung mit den ersten Dingen das ihnen mehr Aehnliche steht, als das Unähnliche, den ewigen Dingen aber das in einem Theile der Zeit Werdende sich nicht anschliessen kann — denn das Letztere unterscheidet sich von dem Ersteren dadurch, dass es wird, während dieses ist, und dadurch, dass es irgend einmal subsistirt, während dieses immer subsistirt; zwischen Beidem aber steht das, was dem Ersteren theils ähnlich, theils unähnlich ist —, so steht folglich zwischen dem irgend einmal Werdenden und dem immer Seienden entweder das immer Werdende oder das irgend einmal Seiende oder das nicht wirklich Seiende oder das irgend einmal wirklich Seiende. Nun kann jedoch das irgend einmal wirklich Seiende es (das Mittlere) nicht sein. Das irgend einmal nicht wirklich Seiende aber ist dasselbe mit dem Werdenden. Mithin ist das irgend einmal Seiende (auch) nicht das Mittlere. Es bleibt demnach nur übrig, dass das immer Werdende das Mittlere zwischen Beidem sei, insofern es durch das Werden dem Niedrigeren sich anschliesst, durch das Jmmer aber der ewigen Natur ähnlich ist.

„Hieraus ist nun klar, dass die Ewigkeit (ἡ ἀϊδιότης) eine zweifache ist: die eine ewig (αἰώνιος), die andere in der Zeit (κατὰ χρόνον). Die eine ist eine stehende (ἑστῶσα) Ewigkeit, die andere eine werdende. Die eine hat das Sein gesammelt und allen seinen Theilen nach zugleich; die andere ist ausgegossen und auseinandergefaltet nach der zeitlichen Ausdehnung. Die eine ist ihrem ganzen Umfange nach in und für sich, die andere besteht aus Theilen, von welchen jeder einzelne abgesondert ist nach dem Früher und Später (κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)."

§ 30 deckt sich mit § 106 des Lehrbuches: „Zwischen allem demjenigen, was durchaus ewig ist, der Wesenheit[2] wie der Wirksamkeit nach, und demjenigen, was seine Wesenheit in der Zeit hat, steht in der Mitte dasjenige, was theils ewig, theils durch die Zeit gemessen ist. Denn was eine von der Zeit umschlossene

1 Creuzer's Vermuthung, für τὸν ἀεὶ χρόνον sei zu lesen κατὰ τὸν ἀεὶ χρόνον, dürfte das Richtige treffen.

2 αἰτίαν bei Creuzer p. 156 ist wohl nur Druckfehler für οὐσίαν. Engelhardt S. 204: „der Ursache und Wirksamkeit nach."

Wesenheit hat, ist nach allen Seiten hin zeitlich. Denn um so viel eher (πολλῷ πρότερον)[1] ist auch die Wirksamkeit, die ein solches Ding empfangen hat, zeitlich. Was aber nach allen Seiten hin zeitlich ist, ist demjenigen, was nach allen Seiten hin ewig ist, durchaus unähnlich. Alles Ausgehen aber findet nach der Aehnlichkeit Statt. Es muss mithin zwischen jenen beiden Arten von Dingen etwas Mittleres geben. Dieses Mittlere ist nun entweder das, was der Wesenheit nach ewig, der Wirksamkeit[2] nach aber zeitlich ist, oder das, was umgekehrt (der Wesenheit nach zeitlich, der Wirksamkeit nach aber ewig) ist. Das Letztere aber ist etwas Unmögliches. Denn bei ihm würde die Wirksamkeit vorzüglicher sein als die Wesenheit. Es bleibt also nur übrig, dass das Erstere (θάτερον)[3] jenes Mittlere sei.“

§ 31 endlich ist eine Zusammenfassung der §§ 107 und 116 des Lehrbuches. § 107: „Alles, was theils ewig, theils zeitlich ist, ist Seiendes und Werden zugleich. Denn alles Ewige ist Seiendes und das, was von der Zeit gemessen wird, ist Werden, so dass also, wenn Eines und dasselbe an der Zeit und an der Ewigkeit Theil nimmt, nicht aber in einer und derselben Beziehung, auch Eines und dasselbe sowohl Seiendes als Werden sein wird, nicht aber beides in Einer Beziehung[4]. Hieraus ist nun klar, dass das Werden, bei welchem auch die Wesenheit zeitlich ist, an demjenigen hängt, welches theils an dem Seienden, theils an dem Werden Antheil hat, indem es zugleich an der Ewigkeit und an der Zeit Theil nimmt. Dieses aber hängt an dem nach allen Seiten hin Ewigen, und dieses hinwiederum an dem vorewigen Seienden.“ — § 116: „Jeder Gott ist theilnehmbar, mit Ausnahme des Einen. Denn dass das Eine untheilnehmbar ist, liegt auf der Hand. Würde an ihm Theil genommen und würde es dadurch irgend welchen Dinges eigen (καί τινος διὰ τοῦτο γενόμενον)[5], so würde es nicht mehr in gleicher Weise aller Dinge, der vorseienden sowohl wie der seienden (τῶν τε προόντων καὶ τῶν ὄντων), Ursache sein. Dass

---

1 Seltsam Engelhardt: „viel früher.“

2 ἀνεργείᾳ bei Creuzer ist Druckfehler für ἐνεργείᾳ.

3 Unrichtig Engelhardt: „eines von beiden.“

4 Sonderbar Engelhardt S. 204: „so wird Seyendes und Werden dasselbe seyn, nicht beides nach Einem (Eines).

5 Unverständlich und unrichtig Engelhardt S. 209: „und würde etwas durch dasselbe“; wie wenn es γενομένου hiesse.

aber an den anderen Einheiten schon Theil genommen wird, zeigen wir in folgender Weise. Wenn es nämlich nach dem Ersten noch eine andere untheilnehmbare Einheit gibt, worin wird sie sich von dem Einen unterscheiden? Denn entweder ist sie auf gleiche Weise Eines wie jenes, und wie soll dann das eine ein Zweites, das andere ein Erstes sein? Oder nicht auf gleiche Weise, und dann wird das eine Ureines, das andere Eines und Nicht-Eines sein. Dieses Nicht-Eine jedoch, wenn keine Substanz, wird bloss Eines sein. Wenn aber eine andere Substanz neben dem Einen, so wird an dem Einen Theil genommen werden von dem Nicht-Einen. Jenes ist dann unvollkommen, das Eine nämlich, welches sich an das Ureine anschliesst. Dieses ist also wiederum theilnehmbar, insofern es Gott ist[1]. Das Nicht-Eine aber, wenn es subsistirt, subsistirt in der Theilnahme an dem Einen. Mithin ist jede Einheit, welche nach dem Einen subsistirt, theilnehmbar, und ist jeder Gott theilnehmbar."

Et sic terminatur liber de causis. et sint gratiae deo omnipotenti qui est prima omnium causa. Thomas.

Der Ursprung des Buches.

Die Spuren desselben in der arabischen Literatur.

Das Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute ruht und fusst inhaltlich ganz und gar auf der unter dem Namen des Neuplatonikers Proklus gehenden *στοιχείωσις θεολογική*.

Die zu Leiden befindliche Abschrift des arabischen Textes, auf welchen der lateinische und auch (theils unmittelbar, theils unter Vermittlung des lateinischen Textes) die verschiedenen hebräischen Texte zurückgehen, wurde fertig gestellt am 8. November 1197.

Diese Ergebnisse der bisherigen Erörterungen bilden die Ausgangspunkte für die Untersuchung des Ursprunges des Buches.

Der Verfasser nimmt den Namen des Stagiriten in Anspruch. Dass es sich um ein Pseudonym handelt, lehrte der erste Blick. Die Aufklärung desselben aber oder die Ermittlung des wahren

---

1 Ich möchte vorschlagen, zu lesen: *ὥστε τοῦτο πάλιν μεθεκτὸν, ῇ θεός.* Creuzer p. 170: *ὥστε τοῦτο πάλιν ὁ θεὸς, ῇ θεός* — Engelhardt: „so wird auch diess wieder ein Gott seyn, als Gott." Diese Schreibweise scheint mir jedenfalls unerträglich.

Namens des Autors kann natürlich nur mit Hülfe anderweitiger Zeugnisse gelingen.

Bleiben wir indessen vorläufig bei dem Buche selbst stehen!

Es legt sich zunächst die Frage nahe: ist der arabische Text unseres Buches, wie bisher immer vorausgesetzt wurde, Original oder aber vielleicht Uebersetzung eines syrischen oder auch eines griechischen Textes?

Zwar gibt der arabische Text selbst zu der Vermuthung, er sei Uebersetzung und nicht Original, nicht den mindesten Anlass. Aber die Geschichte der philosophischen Literatur des Mittelalters erheischt gebieterisch ein Eingehen auf diese Frage.

Irgend welche Kunde von einem griechischen Texte liegt nicht vor. Thomas von Aquin im Eingange des schon oft genannten Commentares schreibt von dem *liber de causis: constat eum in Graeco penitus non haberi.* Eben dies gilt auch noch von der uns bekannten griechischen Literatur[1].

Es könnte indessen ein griechischer Text noch irgendwo auf einen glücklichen Finder harren; es könnte auch ein griechischer Text existirt haben, aber spurlos untergegangen sein. Allein auch nur den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit dürfen diese Möglichkeiten nicht beanspruchen.

Im Gegentheile, ein griechischer Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* müsste billig befremden. Soll sie ja selbst eben ein Elementarbuch, ein Compendium, ein Enchiridion sein! Und der spätere Neuplatonismus erschöpft sich in umfassenden Erläuterungen und Bearbeitungen Platonischer und Aristotelischer Schriften. Und wie liesse sich vollends die Aufschrift unseres Buches begreifen, wenn sie heidnisch-griechischen Ursprunges sein soll: „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute“!

Oder soll an einen christlichen Autor griechischer Zunge zu denken sein?[2] Es ward vorhin nachgewiesen, dass der arabische

---

1 Der pseudo-aristotelische (nach Anderen indessen ächte) Dialog *περὶ τἀγαθοῦ* — Fragmente bei V. Rose *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig 1863) p. 46—50 — gehört natürlich nicht hierhin.

2 Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts sah Bischof Nikolaus von Methone (dem heutigen Modon in Messenien), einer der bedeutendsten Theologen der griechischen Kirche seiner Zeit, sich veranlasst zur Abfassung einer „Widerlegung des Theologischen Lehrbuches des Lykiers Proklus, des Platonikers, auf dass nicht die Leser durch die anscheinende Beweiskraft

Text sich in dem Ideenkreise der *στοιχείωσις* bewegt, gleichwohl aber eine theistische und monotheistische Anschauungs- und Ausdrucksweise nicht verläugnet. Aber auch bei der Annahme christlich-griechischen Ursprunges würde die Prätension aristotelischer Abkunft ein unlösbares Räthsel bleiben, und früher schon ward an die muhammedanische Doxologie in § 22 erinnert: „Gott — er sei gepriesen und verherrlicht! —".

Endlich schliesst, scheint mir, die ganze Anlage und Haltung unseres Buches, der Mangel an Disposition und namentlich die unbeholfene und verschwommene Sprache den Gedanken an einen griechischen Autor geradezu aus.

Näher, als die Möglichkeit eines griechischen Originals, liegt im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie die Möglichkeit eines syrischen Originals. Wurden ja die Araber durch Syrer in die griechische Philosophie eingeführt. Nicht im Urtexte, sondern in Uebersetzungen von der Hand syrischer Christen sind den Muhammedanern die literarischen Erzeugnisse des griechischen Alterthums zuerst bekannt geworden[1].

Indessen irgend welche Spur von dem jetzigen oder früheren

---

dieses Buches sich irre machen lassen und Aergerniss nehmen in Bezug auf den gesunden Glauben" (*ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου τοῦ Λυκίου, Πλατωνικοῦ φιλοσόφου, πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας ὑπὸ τῆς ἐπιφαινομένης αὐτῇ πειθανάγκης καὶ σκανδαλίζεσθαι κατὰ τῆς ὑγιοῦς πίστεως*). — J. Th. Voemel hat dieses Werk 1825 zu Frankfurt a. M. herausgegeben. Ueber andere bisher edirte Schriften des Verfassers s. Haneberg im Theologischen Literaturblatte, Jahrg. 1866, Sp. 351—353. — Jene „Widerlegung", sagt Gass in Herzog's Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche X, 349—350 (erste Ausgabe), „setzt voraus, dass es selbst damals in der griechischen Kirche gewisse Helleniker gab, welche aus ihrer Liebe zu dem späteren Platonismus unchristliche und unkirchliche Consequenzen herleiteten, weil sonst die Polemik des Schriftstellers keinen praktischen Zweck gehabt hätte." Insbesondere aber muss unsere *στοιχείωσις θεολογική* Verbreitung gefunden und in Ansehen gestanden und dem wachsamen Bischof zu Besorgnissen Anlass gegeben haben.

1 E. Renan führt unter den Ergebnissen seiner Abhandlung *De philosophia Peripatetica apud Syros* (Paris 1852) auch den Satz auf: *Omnes qui Aristotelem arabice verterunt saeculis IX et X, ad unum Syros et christianos fuisse, eorumque versiones e syriaco plerumque fuisse factas; vix unum Moslemum graece scivisse;* . . . p. 72—73; vgl. p. 1 und p. 55—56. — J. G. E. Hoffmann *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis* (Leipzig 1869) p. V schreibt: *cum totius apud Arabes Judaeosque philosophiae cardo vertatur in Aristotelis scriptis commentandis, quae Arabibus simul cum commentariis*

Vorhandensein eines syrischen Textes unseres Buches lässt sich nicht nachweisen.

„Ob ein syrisches Original vorangehe“, sagt Haneberg[1], „lässt sich einstweilen nicht bestimmen. Die in Rom vorhandene Schrift „von der Ursache aller Ursachen“, welche dem Isaac von Niniveh zugeschrieben wird (lebte um 580), muss nach Assemani B. O. t. I. p. 461 theologischen Inhalts sein.“

Die Angaben Assemani's lassen keinen Zweifel darüber, dass diese Schrift mit unserem Buche nichts zu thun hat; weitere Bestätigung, wenn sie nöthig wäre, geben die von Haneberg ausser Acht gelassenen Mittheilungen A. Pohlmann's[2].

Es kann aber auch, was Haneberg übersehen hat, eine syrische Schrift „von der Ursache aller Ursachen“ hier gar nicht in Frage kommen. Die Bezeichnung „Buch von den Ursachen“ ist unserem Buche erst auf lateinischem Boden erwachsen. Es müsste ein syrisches „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute“ aufgezeigt werden[3].

Syri tradiderunt, et vix ullam versionem Arabicam fuisse credibile sit, quin ex aliqua Syriaca penderet, iam primum quaerendum est, qualem Syri Aristotelis textum acceperint, quomodo verterint, quorum opera adiuti intellexerint.

1 A. a. O. S. 374 Anm. 19.

2 Ueber Isaak, Bischof von Ninive, dann Mönch, gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, s. J. S. Assemani Bibl. Or. t. I. p. 444—463; vgl. noch t. III. pars 1. p. 104, und J. A. Fabricius Bibl. Graeca (ed. Harles) XI, 119—122. Die fragliche Schrift gehört indessen nach Assemani p. 461—463 ohne Zweifel einem andern Verfasser. Sie führt den Titel ‚*Liber generalis ad omnes Gentes*‘ *seu* ‚*De causa omnium Causarum*‘, ist *in IX. Tractatus* abgetheilt und handelt *de iis, quae homini scienda maxime sunt, nimirum, de veritate, et mendacio: de Deo Uno et Trino: de creatione et gubernatione mundi: de saeculo spirituali, et sensibili: de homine: de opere sex dierum: de mundo, et caelo: de Paradiso, et Gehenna: de propagatione generis humani: de variis hominum conditionibus, et sectis etc.* — Weiteres bei A. Pohlmann „Ueber die syrische Schrift: *Liber generalis ad omnes gentes* in einer Handschrift der Bibliothek der Propaganda zu Rom“: in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahrg. 1861, S. 648–663.

3 Eben desshalb kann hier auch nicht die Rede sein von einer gleichfalls noch ungedruckten Schrift des Jakobiten oder Monophysiten Sergius um die Mitte des 6. Jahrhunderts (ἀρχίατρος und später Bischof zu Resaina, und als Philosoph wie als Arzt bei den Syrern hochberühmt), welche betitelt ist: „Abhandlung über die Ursachen des Universums nach der Anschauung des Aristoteles, des Philosophen, in welcher gezeigt wird, wie das Universum einen Kreis bildet.“ Ueberdies würden hier die Schlussworte des Titels

Auf der andern Seite würde es mehr als auffallend sein, wenn der arabische Text aus syrischer Vorlage geflossen sein sollte, ohne (in einzelnen Ausdrücken, Uebersetzungsfehlern u. s. w.) auch nur die geringsten Anzeichen oder Merkmale dieses Ursprungs an sich zu tragen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der arabische Text unseres Buches nicht Uebersetzung, sondern Original.

Der Verfasser schöpfte aus der *στοιχείωσις θεολογική*. In welcher Textgestalt lag sie ihm vor: in dem griechischen Originale oder in einer arabischen oder auch in einer syrischen Uebersetzung?

Eine Benützung des Urtextes ist von vorneherein durchaus unwahrscheinlich. Man denkt zunächst an eine arabische Uebersetzung.

Von einer syrischen Version der *στοιχείωσις* ist bisher, so viel ich weiss, nie etwas verlautet. Dagegen ist von einer arabischen Uebersetzung allerdings bereits die Rede gewesen und auch schon eine bestimmte Persönlichkeit als der Uebersetzer bezeichnet worden.

Die diesbezügliche Angabe geht zurück auf eine Stelle des grossen encyklopädischen und bibliographischen Werkes des Hadschi Chalfa (gest. 1658), welche in der Ausgabe G. Flügel's[1] folgendermassen lautet:

كتاب الثالوجيا اى الربوبيّة لبرقلس الافلاطونى وللاسكندر الافرودسى مقالة وقد ترجم هذا الكتاب ابو عثمان الدمشقى المتوفى سنة . . .

---

durchaus nicht passen, und noch weniger das, was sonst über diese Schrift bekannt geworden ist. S. Renan im *Journal Asiatique, 4. série t. 19* (Paris 1852) p. 320—321 und W. Wright *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* (London 1870—72 in 3 Quartbänden) III, 1156b—1157a.

Die Araber legen dem Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) ein „Buch der Principien (*ἀρχαί*) des Universums nach der Anschauung des Aristoteles" bei, welches den griechischen Quellen unbekannt ist, aber etwa aus Alexander's Commentar zur Metaphysik des Aristoteles entnommen sein könnte: *Kitâb al-Fihrist* mit Anmerkungen herausgegeben von G. Flügel (Leipzig 1871—72 in 2 Quartbänden) I, 253 Z. 7; A. Müller Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung (Halle 1873) S. 24 Z. 14—15 und S. 57 Anm. 45.

1 London 1835—58 in 7 Quartbänden, t. V. p. 66 Nr. 10005.

„Buch der Theologie, d. i. der Wissenschaft von Gott, von dem Platoniker Proklus und Alexander von Aphrodisias, in Einem Abschnitte[1]. Dieses Buch ist übersetzt worden von Abu Othman von Damaskus, gestorben im Jahre . . .“

Hadschi Chalfa's Werk weist im Einzelnen mannichfache Lücken auf. Der Tod hat ihn vor der Vollendung desselben überrascht; Anderes mag den Abschreibern zur Last fallen. Abu Othman von Damaskus, ein berühmter Arzt und zugleich fleissiger Uebersetzer griechischer Werke in's Arabische[2], muss etwa um das J. 325 der Flucht, d. i. 936—937 n. Chr., gestorben sein.

Auf Grund der angeführten Stelle hat A. Müller dem Abu Othman eine arabische Uebersetzung der *στοιχείωσις θεολογική* zugeschrieben[3].

Hadschi Chalfa's Worte erwecken auf den ersten Blick Befremden und Misstrauen. Eine und dieselbe Schrift soll zwei Verfasser haben, den Platoniker Proklus (gest. 485) und Alexander von Aphrodisias (um 200)[4]. Unwillkürlich drängt sich die Vermuthung auf, es seien zwei verschiedene Schriften zusammengeworfen und auf Grund des beiden gemeinsamen Titels zu einer einzigen verschmolzen worden. Und die Richtigkeit dieser Vermuthung lässt sich, scheint mir, in der That bis zur Evidenz darthun.

Hadschi Chalfa's bibliographische Angaben beruhen zum grössten Theile nicht auf Autopsie, sondern sind, nicht selten etwas flüchtig und gedankenlos, den Werken früherer Bibliographen entlehnt.

---

1 Das ist s. v. a. nicht in mehrere Abschnitte, Theile, Bücher zerfallend.

2 S. über ihn F. Wüstenfeld Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher (Göttingen 1840) S. 20 Nr. 48 und J. G. Wenrich *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque commentatio* (Leipzig 1842) p. XXVIII s. v. Abu Othman.

3 In dem vorhin genannten Schriftchen S. 23 Note a.

4 Die Uebersetzung: „Buch der Theologie, d. i. der Wissenschaft von Gott, von dem Platoniker Proklus, und ein ebenso benanntes Buch von Alexander von Aphrodisias, in Einem Abschnitte. Dieses letztere Buch ist übersetzt worden . . . . .“ — wird durch den arabischen Wortlaut ausgeschlossen. Haneberg a. a. O. S. 387 redet denn auch wirklich, unter Berufung auf unsere Stelle, von Einer „Schrift Tâlûgia (θεολογία) von Proklus und Alexander, übersetzt von Abu Otmân Dimischki.“

Die in Rede stehende Notiz ist in letzter Linie zurückzuführen auf die Kitâb al-Fihrist, d. i. „Buch des Verzeichnisses", betitelte und um das Jahr 1000 (der christlichen Aera) zum Abschluss gekommene Bibliographie des Muhammed ibn Ishak[1]. Unter den Werken des Diadochen Proklus ist hier ein كتاب الثالوجيا وهى الربوبيّة, „Buch der Theologie, d. i. der Wissenschaft von Gott", aufgeführt. Die Reihe der Schriften des Alexander von Aphrodisias aber wird abgeschlossen durch den Titel كتاب المااليخوليا مقالة, „Buch der Melancholie, in Einem Abschnitte"[2].

Auf der einen Seite vom Fihrist vielfach abhängig, auf der andern Seite aber auch weit reicher und vollständiger ist das noch nicht gedruckte bibliographische Werk des Ibn al-Kifti (gest. 1248)[3]. Auch er erwähnt, wie J. G. Wenrich bezeugt, in dem Artikel über Proklus eine Schrift mit dem Titel كتاب الثالوجيا وهى الربوبيّة, „Buch der Theologie, d. i. der Wissenschaft von Gott"[4]. Dagegen führt, wie M. Casiri angibt, das fragliche Werk des Alexander von Aphrodisias bei ihm die Aufschrift: كتاب الثالوجيا مقالة, „Buch der Theologie, in Einem Abschnitte"[5] —

1 Flügel's Ausgabe dieses Werkes ward vorhin schon genannt. Die anzuführenden Titel im ersten Bande S. 252 Z. 16 und S. 253 Z. 11.

2 Das erwähnte Schriftchen A. Müller's ist nichts anderes als eine mit Erläuterungen versehene Uebersetzung der auf die griechischen Philosophen bezüglichen Artikel des Fihrist: der Artikel über den Diadochen Proklus S. 22—23; der Artikel über Alexander von Aphrodisias S. 23—24.

3 Dieses Werk scheint auch in seiner ursprünglichen Weitläufigkeit uns nicht mehr erhalten zu sein, sondern nur noch in einem 1249 verfertigten Auszuge, dessen bisher bekannt gewordene handschriftliche Exemplare im Einzelnen auch wieder bedeutende Abweichungen von einander aufweisen. M. Casiri *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis* (Madrid 1760—70 in 2 Foliobänden) hat umfangreiche Mittheilungen gemacht aus einer im Eskurial befindlichen Handschrift. J. G. Wenrich in der vorhin angeführten Schrift *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis* ... hat ein der k. k. Hofbibliothek zu Wien angehöriges Exemplar ausgiebig benützt.

4 Nach Wenrich a. a. O. p. 288 findet sich im Fihrist (der ihm gleichfalls handschriftlich vorlag) und auch in dem Werke Ibn al-Kifti's unter des Proklus Schriften ein كتاب الثاولوجيا وهى الربوبيّة.

5 Dass es sich wirklich um verschiedene Fassungen eines und desselben Titels, und nicht etwa um zwei verschiedene Titel handelt, wird durch den

und macht er zu dieser Titelangabe den Zusatz: وقد ترجم هذا الكتاب ابو عثمان الدمشقى, „dieses Buch ist übersetzt worden von Abu Othman aus Damaskus.“ [1]

Damit sind die beiden Elemente aufgezeigt, welche bei Hadschi Chalfa in Folge irgend eines Versehens oder irgend einer Flüchtigkeit zu einem missgestalteten Ganzen verbunden erscheinen.

Abu Othman übersetzte das Buch des Alexander von Aphrodisias. Was es für ein Buch gewesen und ob es mit Recht Alexander's Namen trug, ist schwer zu sagen, ist aber an dieser Stelle gleichgültig. Auf Grund der Lesart *μελαγχολία*, welche allerdings den Vorzug verdienen dürfte, hat Müller, unter Annahme einer Verwechslung Alexander's mit Galen, an des Letzteren Schrift *περὶ μελαίνης χολῆς* gedacht [2]; auf Grund der Lesart *θεο-*

Zusammenhang der beiden bibliographischen Werke unter einander im Allgemeinen und bezüglich der Angaben über Alexander von Aphrodisias im Besondern ausser Zweifel gestellt. So schon Flügel in seiner Ausgabe des Fihrist II, 116 (zu I, 253 Anm. 4); vgl. auch Müller a. a. O. S. 57 Note 2.

Ein später zu erwähnender arabischer Bibliograph, Ibn Abi Ussaibi'a (gest. 1270) hat wieder *μελαγχολία* (الماليخوليا), wie Muhammed ibn Ishak: s. Flügel a. a. O. — Steinschneider glaubte in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahrg. 1866, S. 432 dieses Werk über Melancholie (in dem Verzeichnisse der Schriften Alexander's bei Ibn Abi Ussaibi'a) nur für einen irrthümlichen Doppelgänger eines später folgenden Werkes halten zu dürfen, in dessen Titel das Wort فولوجيا (Apologie) vorkommt, was zu ändern ist in ثاولوجيا (Theologie). In R. Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin, Bd. 37 (Berlin 1866), S. 404 Anm. 51 nahm er indessen diese voreilige Vermuthung wieder zurück.

1 Die angeführten Worte bei Casiri a. a. O. I, 245. Nach Wenrich p. 278 nennen der Verfasser des Fihrist und Ibn al-Kifti unter den Werken des Alexander von Aphrodisias übereinstimmend einen كتاب الثالوجيا مقالة: *de theologia sive metaphysica liber I, quem Abu Othman Damascenus interpretatus est.* Die Uebersetzung *interpretatus est* ist missverständlich; *commentatus est* bei Casiri I, 243b ist unrichtig.

2 Zur Erklärung des Verzeichnisses der Schriften Alexander's bei Muhammed ibn Ishak glaubt Müller a. a. O. S. 57 Anm. 45 mehrfache „Verwechslungen mit Galen“ voraussetzen zu dürfen. Ueber des Letzteren Buch *περὶ μελαίνης χολῆς* s. Fabricius Bibl. Gr. (ed. Harles) V, 403—404.

λογία haben Fabricius und Wenrich Alexander's Commentar zur Metaphysik des Aristoteles in Vorschlag gebracht[1].

Auf den Platoniker Proklus entfällt aus der Notiz bei Hadschi Chalfa lediglich die schon im Fihrist sich vorfindende Titelangabe: „Buch der Theologie, d. i. der Wissenschaft von Gott.“

Dürfen wir in diesem Buche, wie Müller voraussetzt, die *στοιχείωσις θεολογική* wiedererkennen?

Wenrich schon hatte diese Deutung vorgetragen[2], und hatte er sie als durchaus sicher und zweifellos hingestellt, während Müller wenigstens die Möglichkeit einräumt, dass auch des Proklus Werk *εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* sich hinter jenem Titel verstecken könne. In der That erscheint diese letztere Beziehung ebensowohl zulässig wie jene erstere. In dem einen wie in dem andern Falle leidet die in Rede stehende Bezeichnung an Ungenauigkeit und Zweideutigkeit. Ja, man könnte versucht sein, sich für das Werk *εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* zu entscheiden; die *στοιχείωσις θεολογική*, sollte man glauben, würde eher *στοιχείωσις*, als *θεολογία* betitelt worden sein.[3]

Gesetzt indessen, es sei die Rede von der *στοιχείωσις θεολογική*, lässt sich aus dieser Erwähnung des Titels bei den arabischen

---

1 S. Fabricius, der den fraglichen Titel aus B. Herbelot's *Bibliothèque Orientale* kannte, a. a. O. V, 658. Harles hat bereits angemerkt, dass J. Th. Buhle in seiner Ausgabe der Werke des Aristoteles (1791—1800) I, 293 dieser Vermuthung widersprach. Wenrich hingegen p. 278 stimmt ihr zu und betont: *in recensendis librorum Graecorum titulis Arabes non semper ea, quam merito requiras, versantur diligentia.* Vgl. auch noch G. Flügel *Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretibus* (Meissen 1841 in 4°) p. 19 Nr. 37.

2 A. a. O. p. 288.

3 Ausser der *στοιχείωσις θεολογική* schrieb Proklus auch eine *στοιχείωσις φυσική*. Die vorletzte seiner Schriften im Fihrist heisst: „Buch des Platonikers Proklus, welches betitelt ist: *στοιχείωσις* (سطوخوسيس), die kleinere“ — ein Titel, der, wie auch Flügel und Müller annehmen, nur auf die *στοιχείωσις φυσική* als die kleinere, im Gegensatz zu der *στοιχείωσις θεολογική* als der grösseren, gedeutet werden kann. Für die letztere würde demgemäss die Aufschrift zu erwarten sein: *στοιχείωσις*, die grössere. Indessen ist auf dieses Argument doch kein Gewicht zu legen. Die erste der Schriften des Proklus im Fihrist ist betitelt: „Buch der Definitionen der Elemente der physischen Dinge“ — und kann dies auch nur die *στοιχείωσις φυσική* sein, wie denn derartige Wiederholungen oder mehrfache Anführungen eines und desselben Buches nicht selten vorkommen; s. Müller S. 56 Note 7.

Bibliographen ohne Weiteres auf das Vorhandensein eines arabischen Textes des Werkes selbst schliessen?

Müller glaubte sich zur Annahme einer arabischen Version erst durch Hadschi Chalfa's Worte berechtigt. Wenrich hingegen hatte aus der Titelangabe selbst sofort auch schon die Existenz einer arabischen Uebersetzung gefolgert[1].

Augenscheinlich ist diese Folgerung übereilt. Es ist ungenau, wenn Wenrich von den genannten Bibliographen sagt: *de versionis Arabicae auctore silent.* Sie schweigen freilich, aber nicht bloss über die Person des Uebersetzers, sondern auch über das Vorhandensein einer Uebersetzung[2].

Die arabischen Bibliographen fussen vielfach auf griechischen Verzeichnissen der literarischen Hinterlassenschaft einzelner Autoren[3]; mit ihrer Kenntniss dieses oder jenes Titels ist daher durchaus nicht auch schon die Kenntniss des betreffenden Werkes constatirt[4].

Endlich setzt der Verfasser des Fihrist — und die späteren Bibliographen schliessen sich, wie bereits aus der vorhin besprochenen Notiz über Alexander von Aphrodisias ersichtlich war, seinem Vorgange an — zu den Titeln mancher Schriften griechischer Autoren ausdrücklich hinzu, dass dieselben syrisch oder arabisch vorhanden seien[5]; woraus doch wohl zu folgern ist, dass

1 Ebenso auch schon Herbelot *Bibliothèque Orientale* (im Haag 1777, 4 Quartbände) II, 381 s. v. *Ketab Thoulougia.*

2 Aus dem Arabischen, fügt Wenrich bei, sei die στοιχείωσις θεολογική in's Lateinische übertragen worden: *latinae translationis exemplum cum commentario Thomae Aquinatis habetur in operum hujusce tomo IV, edit. Paris.* Aber hier findet sich nicht die στοιχείωσις, sondern das Buch *de causis* mit dem Commentare des Aquinaten. Von der von Thomas in diesem Commentare benützten Uebersetzung der στοιχείωσις wird weiter unten die Rede sein; dieselbe ist nicht aus dem Arabischen, sondern aus dem Griechischen geflossen.

3 Ich erinnere beispielsweise an des Ptolemaeus Catalog der Schriften des Aristoteles, welcher im griechischen Originale verloren gegangen, in arabischer Version aber (aus den Werken Ibn al-Kifti's und Ibn Abi Ussaibi'a's) neuerdings von A. Müller herausgegeben und in's Griechische zurückübersetzt worden ist: „Das arabische Verzeichniss der Aristotelischen Schriften", in den Morgenländischen Forschungen (Leipzig 1875) S. 1—32.

4 Dies erhellt auch schon aus den S. 45 Anm. 3 berührten Wiederholungen welche bei der gegentheiligen Voraussetzung unerklärlich sein würden.

5 So wird, um bei Proklus stehen zu bleiben, von vier Schriften desselben eine syrische Uebersetzung erwähnt, und von zweien wird hinzugefügt, dass sie theilweise auch in's Arabische übertragen seien.

ihm von Uebersetzungen der übrigen Schriften nichts bekannt gewesen.

Aeussere Anhaltspunkte, auf welche sich mit genügender Sicherheit die Annahme einer arabischen Version der *στοιχείωσις θεολογική* stützen liesse, sind, soviel ich sehe, nicht zu finden.

Dagegen darf, scheint mir, aus unserem Buche selbst ohne Gefahr der Uebereilung die Existenz einer solchen Uebersetzung erschlossen werden.

Die *στοιχείωσις* dient dem Verfasser als Vorlage. Er stellt sich ganz und gar auf ihren Boden. Er nimmt sie als etwas aus dem Alterthume Ueberliefertes zustimmend und gläubig hin, zieht die Sätze, welche ihm die wichtigsten scheinen mochten oder aus irgend einem Grunde besonderes Interesse boten, aus, glaubt dabei den Standpunkt eines conservativen Muslimen nicht aufgeben zu brauchen, sondern in seiner Ausdrucksweise sogar zur Geltung bringen zu dürfen, und sucht nun seiner Arbeit Eingang zu verschaffen unter dem klangvollen Namen des Stagiriten[1].

Sein ganzes Unternehmen fordert, denke ich, einen arabischen Text der *στοιχείωσις* als nothwendige Voraussetzung. Es wäre möglich, dass er des Syrischen mächtig war; denkbar auch, obwohl sehr unwahrscheinlich, dass er des Griechischen kundig war. Aber hätte er eine syrische Version oder gar das griechische Original der *στοιχείωσις* in Händen gehabt, so müsste ihm doch die Anfertigung einer arabischen Uebersetzung näher gelegen haben, als die Abfassung eines arabischen Auszuges.

Eine solche Uebersetzung vielmehr hat er compendiarisch zusammenfassen und zugleich in ein muhammedanisch-orthodoxes Gewand hüllen wollen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat dem Verfasser unseres Buches eine arabische Uebersetzung der *στοιχείωσις θεολογική* vorgelegen.

Hätte sich auf anderm Wege ein arabischer Text der *στοιχείωσις* aufzeigen und mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als die Vorlage des Verfassers bezeichnen lassen, so wäre damit vielleicht auch zur Feststellung der Zeit und des Ortes der Entstehung unseres Buches eine mehr oder weniger brauchbare Handhabe geboten gewesen.

---

1 Diese Darstellung fusst auf den oben S. 12 ff. gegebenen Nachweisen.

Unter den obwaltenden Umständen ist die Untersuchung des Ursprunges unseres Buches auf die Ermittlung der frühesten Spuren des Buches selbst angewiesen.

Die syrische Literatur, soweit sie bis jetzt bekannt geworden, gewährt auch nicht die mindeste Ausbeute. Es können hier zunächst nur Autoren arabischer Zunge in Betracht kommen.

In den bisher genannten bibliographischen Werken der arabischen Literatur wird das Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute nicht erwähnt[1].

Nicht lange nach Ibn al-Kifti schrieb Ibn Abi Ussaibi'a (gest. 1270) eine zunächst die medicinische Wissenschaft der Araber umfassende, aber vielfach auch in anderweitige Wissensgebiete hinübergreifende Bibliographie, welche gleichfalls noch nicht herausgegeben wurde, handschriftlich aber in vielen Bibliotheken aufbewahrt wird. Hier findet sich unter den Werken des Aristoteles der Titel كتاب ايضاح الخير المحض, „Buch der Auseinandersetzung des reinen Guten." So bezeugen Haneberg[2] auf Grund einer Münchener Handschrift, und Steinschneider[3] auf Grund des Münchener und eines Berliner Exemplares; und dass unter diesem Titel unser Buch zu verstehen sei, wie auch Haneberg und Steinschneider annehmen, kann in der That keinem Zweifel unterliegen.

---

1 De la Croze hat in einem Schreiben an J. A. Fabricius — *Thesauri Epistolici Lacroziani tomus III.* (Leipzig 1746) p. 126 — den früher verhandelten Titel „Buch der Theologie, d. i. der Wissenschaft von Gott, von dem Platoniker Proklus", welcher ihm aus Herbelot's *Bibliothèque Orientale* a. a. O. bekannt war, auf das Buch *de causis* deuten wollen. (Die betreffende Aeusserung ist auch in Harles' Ausgabe der *Bibl. Graeca* IX, 410 aufgenommen worden.) Die Unrichtigkeit dieser Vermuthung braucht jetzt nicht mehr nachgewiesen zu werden.

2 A. a. O. S. 374.

3 „Al-Farabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen, Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern": *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. VII. série, t. XIII. St.-Pét. 1869.* Vierte Abhandlung. (X u. 268 SS. gr. 4.) S. 114 Anm. 47. — Als eine, wie wir noch hören werden, fälschlich dem Alfarabi beigelegte Schrift kömmt S. 113—115 das Buch *de causis* zur Sprache. Vgl. dazu die Berichtigungen und Zusätze S. 249. — S. 191—194 wird eine Analyse des ganzen Artikels über Aristoteles bei Ibn Abi Ussaibi'a gegeben.

Ausser diesem bibliographischen Lexikon Ibn Abi Ussaibi'a's aber weiss ich in dem weiten Umkreise der arabischen Literatur nur noch Ein Schriftstück aufzuzeigen, in welchem unseres Buches Erwähnung geschieht, und zwar auch als eines Werkes des Stagiriten.

Kaiser Friedrich II. trat bekanntlich mehrfach in wissenschaftlichen Verkehr mit gelehrten Muhammedanern. Mehrere philosophische Zweifel und Fragen liess er, von den Antworten anderer Muselmänner unbefriedigt, durch den almohadischen Chalifen Raschid (1232—42) dem jungen Philosophen Ibn Sab'in (ابن سبعين) vorlegen, welcher 1217 oder 1218 in Murcia geboren war, damals aber, schon weithin berühmt, zu Ceuta (in dem heutigen Fez) weilte, und nach einem unstäten und wechselvollen Leben am 19. Mai 1271 zu Mekka sich selbst den Tod gab. Sein Antwortschreiben an den Kaiser ist uns noch erhalten in einem Manuscripte der Bodleyana zu Oxford. Dem Fragesteller gegenüber wiederholt einen ganz schulmeisterlichen Ton anschlagend, verräth dasselbe im Uebrigen einen dem Anscheine nach streng gläubigen, in Wahrheit sehr freisinnigen Muhammedaner, welchem speculative Begabung nicht abzusprechen ist und auch eine immerhin achtungswerthe Kenntniss der griechischen Philosophie zu Gebote steht.

Nachdem früher schon M. Amari eine recht anschauliche Analyse des interessanten Documentes gegeben[1], hat neuerdings A. F. Mehren reichere Auszüge aus dem Ganzen veröffentlicht[2] und den vierten Abschnitt, über die Unsterblichkeit der Seele, seinem vollen Umfange nach in Uebersetzung mitgetheilt.[3]

---

1 *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans, par l'empereur Frédéric II — Journal Asiatique, 5. série t. 1* (Paris 1853) p. 240—274.

2 *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd Oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen — Journal Asiatique, 7. série t. 14* (Paris 1879) p. 341—454.

3 Die acht Beweise Ibn Sab'in's für die Unsterblichkeit der Seele, bei Mehren p. 430—442, erweisen sich als ein Plagiat aus dem siebenten Abschnitte der „Baumgärten" oder, wie das Buch im Hebräischen genannt wurde, der „bildlichen Kreise" des spanisch-arabischen Philosophen Albatlajusi (gest. um 1030): D. Kaufmann Die Spuren Al-Baṭlajûsi's in der jüdischen Religionsphilosophie. Nebst einer Ausgabe der hebräischen Uebersetzungen seiner bildlichen Kreise — in dem Jahresberichte der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1879—80 — S. 8 Anm. 1.

Die erste Frage Friedrich's betrifft die Ewigkeit der Welt. Gegen Schluss seiner Antwort erzählt Ibn Sab'in, Aristoteles habe in reiferen Jahren, nach Ausweis seiner späteren Schriften, die Ansicht, die Welt sei immer gewesen und werde immer sein, fallen gelassen. Diese späteren Schriften sind drei Apokryphen, unter ihnen كتاب الخير المحض, „das Buch des reinen Guten.“[1]

Im Verlaufe der Antwort auf die zweite Frage, über Zweck und Aufgabe der Metaphysik und ihre nothwendigen Praemissen, nimmt Ibn Sab'in Anlass zu einer Aufzählung des gesammten schriftlichen Nachlasses des Stagiriten. Auf die unter dem Namen *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* bekannten Bücher folgen, als der Metaphysik oder Theologie angehörend, noch vier Apokryphen. Das erste derselben ist [2]كتاب الخير المحض, „das Buch des reinen Guten.“

Dass diese Schrift mit dem Buche *de causis* zu identificiren ist, hat gleichfalls schon Steinschneider hervorgehoben.[3]

Weitere Spuren unseres Buches bei arabischen Autoren vermag ich, wie gesagt, nicht nachzuweisen.[4]

Schon der Umstand, dass bisher nur ein einziges Exemplar des arabischen Textes aufgefunden worden, wies darauf hin, dass dieser Text nicht entfernt die Verbreitung erlangt und die Anerkennung gefunden hat, wie sie der lateinischen Uebersetzung und, wenngleich in geringerem Grade, auch den hebräischen Versionen zu Theil geworden sind.

Mit dieser Dürftigkeit der Spuren des Originaltextes ist zugleich die Unmöglichkeit gegeben, die Frage nach dem Ursprunge des Buches irgendwie genauer zu beantworten.

---

1 Mehren p. 370. Vermuthlich führt Ibn Sab'in auch Beweisstellen aus diesen Schriften an. Mehren nennt indessen nur die Titel.

2 Mehren p. 385 schreibt كتاب خير المحض. Amari p. 265 hat das Richtige.

3 Auf die bei Amari p. 265 genannten Apokryphen kam Steinschneider in seiner Hebräischen Bibliographie, Jahrg. 1864, S. 66 mit einigen Worten zurück.

4 Die Angabe oder Vermuthung bei L. Dukes Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert (Nakel 1868) S. 20, bezüglich eines Citates aus unserm Buche in des Schahrastani „Buch der Religionspartheien und Philosophenschulen“, verdient ihrer allzugrossen Leichtfertigkeit und handgreiflichen Unrichtigkeit wegen gar keine Erwähnung. („Aitologie“, wie man bei Dukes liest, ist zu ändern in „Aitiologie.“) — Dukes kennt auch noch immer nicht die Identität des Buches „von den Ursachen“ und des Buches „von dem absoluten Guten.“

Die vorgeführten Zeugnisse für das Vorhandensein desselben reichen nicht so weit zurück als die Leidener Handschrift (aus dem J. 1197).

Die älteste Spur des Buches aber liegt in der später zu erweisenden Thatsache, dass der Presbyter Gerhard von Cremona, welcher 1187 starb, dasselbe zu Toledo aus dem Arabischen in's Lateinische übertrug.

Auf die Aufhellung des Pseudonyms ‚Aristoteles' ist vor der Hand gänzlich zu verzichten.

Der Verfasser war ein gläubiger Muhammedaner, welcher zu philosophischen Studien Neigung fühlte, auf speculative Begabung aber keinen Anspruch machen darf.

Seine Lebenszeit ist spätestens um die Mitte des zwölften Jahrhunderts anzusetzen. Es liegt indessen nahe, um wenigstens zwei Jahrhunderte tiefer hinabzusteigen. Stil und Anlage des Buches weisen, so scheint es, deutlich auf die Zeit der ersten Anfänge und Ansätze der arabischen Philosophie hin. Man fing in muhammedanischen Kreisen eben erst an, in den Werken der Philosophen des Alterthums sich zu orientiren, in die Weisheit des alten Hellas sich hineinzuleben. Der ganze Ausdruck unseres Autors ist schwer und ungelenkig, „Gleich den ersten Schritten eines
Hünenkinds im Heidekraute."

Auch die Naivetät, mit welcher der Verfasser sein Elaborat als ein Werk des Aristoteles ausgibt, scheint eine solche Zeitbestimmung zu fordern. Diese Zueignung ist um so bemerkenswerther, als der arabische Text der *στοιχείωσις θεολογική*, welcher ihm zur Vorlage diente, doch wohl den Namen Proklus, und nicht Aristoteles, an der Stirne getragen haben wird. Er kennt den Namen des Stagiriten als den eines grossen Philosophen oder vielmehr des Philosophen schlechtweg oder des Hauptrepräsentanten der Weisheit Griechenlands; über den Charakter seiner Lehre aber ist er noch gänzlich im Unklaren. Dürften wir von seiner Person auf seine Umgebung schliessen, so sind wir wieder auf eine Zeit verwiesen, um welche die griechische Philosophie bei den Muhammedanern eben erst Eingang und Aufnahme fand.[1]

---

1 Haneberg a. a. O. S. 374 schliesst auf „ein über Alfarabi (gest. 950) hinausgehendes Alter der Schrift" aus dem Umstande, dass Ibn Abi Ussaibi'a sie als ein Werk des Aristoteles aufführt: „eine solche Einreihung ist er-

Der Wortschatz unseres Buches enthält, so viel ich sehe, keine Indicien der Abfassungszeit desselben. Auffällig ist, wie schon Haneberg[1] hervorgehoben, das häufige Vorkommen des sonst selteneren إنّيّة, *εἶναι* oder *ὄν*[2] (mit dem Adjectiv إنّي § 1 und § 11). Man sollte das gewöhnlichere وجود und موجود (mit der Adjectivbildung وجودي) erwarten. Allein mit Haneberg انّيّة als das früher, und وجود als das „später" gebräuchliche Wort zu bezeichnen, trage ich Bedenken, da وجود und موجود beispielsweise schon dem Alfarabi ganz geläufig sind.[3] Dann aber dürfte das انّيّة unseres Buches lediglich auf die von dem Verfasser benützte Uebersetzung der *στοιχείωσις* zurückzuführen sein, und also höchstens zur Feststellung der Entstehungszeit dieser Uebersetzung eine Handhabe bieten.

Wo werden wir die Heimath unseres Verfassers oder den Abfassungsort unseres Buches finden? Irgendwelche Anhaltspunkte zur Bestimmung desselben liegen nicht vor. Am richtigsten dürfte es sein, ihn jenseits des Euphrats zu verlegen, nach Irak, etwa nach Bagdad oder nach Bassra, welches im zehnten Jahrhunderte den Hauptsitz des philosophischen Vereins der „lauteren Brüder und treuen Intimen" bildete.

---

klärlich, wenn die Schrift bereits in der ersten Periode der Uebertragung und Bearbeitung griechischer Werke verfasst wurde."

Ich verstehe nur nicht, warum Haneberg die Anführung des Titels bei dem genannten Bibliographen betont, und nicht vielmehr den Titel selbst. Jene „Einreihung" trägt ja lediglich der Aufschrift des Buches Rechnung. Nach Massgabe der prätendirten Herkunft hat Ibn Abi Ussaibi'a unserer Schrift eine Stelle angewiesen, vielleicht ohne dieselbe jemals gesehen zu haben.

Aehnlich verhält es sich mit den von Haneberg übersehenen Citaten bei Ibn Sab'in, wenngleich dieser das Buch selbst wohl gekannt haben wird. Nachdem dasselbe einmal unter dem Namen des Aristoteles in Circulation gekommen, wurde es nun auch noch längere Zeit hindurch unter diesem Namen angeführt. Ebendies gilt ja von so mancher anderen pseudo-aristotelischen Schrift.

1 A. a. O. S. 374.

2 Näheres über dieses Wort in meiner Ausgabe des Hermes Trismegistus *De castigatione animae* (Bonn 1873) p. 141—142.

3 S. nur seine „Quellen der Fragen", bei A. Schmölders *Documenta philosophiae Arabum* (Bonn 1836) p. 24 ff. des arabischen Textes.

Hier mag im Lauf des neunten Jahrhunderts das Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute niedergeschrieben worden sein.

Anhangsweise mögen nun noch einige Angaben lateinischer (und weiterhin auch hebräischer) Autoren über den Ursprung unseres Buches, obwohl sie nach den bisherigen Erörterungen aller Wahrheit entbehren, in Kürze hier registrirt sein, weil sie in literärgeschichtlichen Schriften bis in die neueste Zeit hinein immer wieder reproducirt zu werden pflegen.

Nach Albert dem Grossen *De causis et processu uniuersitatis lib. II. tract. I. c. 1* wäre „ein gewisser Jude David“ *(Dauid Judaeus quidam)* der Autor unseres Buches. Dieser Jude soll *ex dictis Aristotelis, Auicennae, Algazelis et Alpharabii* eine Reihe von Thesen *(theoremata)* zusammengestellt und seinerseits mit Erläuterungen oder Beweisführungen versehen *(ipsemet commentum adhibuit quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi)*, und so dem *liber de causis* das Dasein gegeben haben, wiewohl er selbst seine Arbeit ‚Metaphysik‘ überschrieb *(istum librum metaphysicam uocauit)*. Eine Schrift gleichen oder ähnlichen Inhalts *(talem tractatum, librum de talibus tractantem)*, fügt Albert noch bei, habe Alfarabi *de bonitate pura* (oder *de pura bonitate)* betitelt, Algazzali *flos diuinorum* (oder *de floribus diuinorum)*, Ibn Sina's Jünger *(Auicennam secuti) de lumine luminum*, die Aristoteliker endlich *(Aristotelem secuti) de causis causarum* oder *de causis.*

Eine eingehendere Würdigung dieser Ausführung Albert's mag auf eine spätere Gelegenheit verschoben bleiben.[1] Jener Jude David ist eine unbekannte Grösse, welche sich schlechterdings nicht identificiren lässt und deren Anspruch auf geschichtliche Wahrheit um so zweifelhafter erscheint, als die weiteren Angaben Albert's theils gleichfalls im höchsten Grade räthselhaft, theils nachweisbar ganz und gar unrichtig sind. Unwahr ist es insbesondere, wie früher des Näheren dargethan, dass die Thesen unseres Buches irgendwie anderer Herkunft seien als die Erläuterungen oder Beweisführungen.

Gleichwohl sind Albert's Angaben, wenigstens zum grösseren Theile, bis in die neueste Zeit hinein als historische Thatsachen angenommen und ausgegeben worden, und haben überdies auch noch die sonderbarsten Missdeutungen über sich ergehen lassen müssen.

1 Vgl. vorhin S. 12 Anm. 3.

Die Unterscheidung zweier Bestandtheile in unserem Buche, eines Textes und eines Commentares, findet sich schon in den meisten Handschriften der lateinischen Uebersetzung.

F. Ravaisson[1] berichtet, unter Verweisung auf Albert den Grossen, von unserem Buche: die Thesen *(les théorèmes)* seien der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus entnommen, die Beweisführungen aber *(les démonstrations)* seien *un extrait, fait par un juif nommé David, des commentaires composés sur les théorèmes par Alfarabi, Avicenne et Algazel. Le commentaire du premier était intitulé 'de la Bonté pure', celui du second 'de la Lumière des lumières', et celui du troizième 'Fleur des choses divines'.*

Ganz ähnlich schreibt E. Vacherot[2]: *Ce livre, attribué à un Juif nommé David, passe pour un extrait des commentaires composés sur les théorèmes (reproduits textuellement de Proclus) par Alfarabi, Avicenne et Algazel.*

Selbst den Worten Albert's, wie ich sie vorhin skizzirt, wird diese Darstellung in keiner Weise gerecht.

Nach B. Hauréau[3] ist *David-le-Juif le véritable auteur de la glose,* von welcher das Buch *de causis,* d. i. *les sentences* oder *le texte, dans tous les manuscrits du treizième et du quatorzième siècles* begleitet ist.

Ebenso versichert S. Munk[4] *il est certain qu'un juif nommé David est l'auteur de la glose qui accompagne le livre „De Causis" dans plusieurs manuscrits.*

M. Joel[5] sagt von unserer Schrift: „Dieses Buch wurde lange Zeit dem Aristoteles zugeschrieben . . . Albertus Magnus jedoch gibt uns den Juden David als Verfasser an."[6]

---

1 *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (Paris 1837—46) II, 555—556.

2 *Histoire critique de l'école d'Alexandrie III, 96* Anm. 1.

3 *De la philosophie scolastique t. I. p. 383*, vgl. p. 408. Auch in dem neueren Werke *Histoire de la philosophie scol. II, 1.* p. 47 und p. 106 äussert sich Hauréau wesentlich in derselben Weise.

4 *Mélanges de philosophie juive et arabe p. 259.*

5 In Z. Frankel's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Jahrg. 1860, S. 216.

6 Vgl. auch noch die auf Munk zurückgehenden Angaben bei Fr. Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie, Zweiter Theil (3. Aufl.) S. 175. 148. 180, sowie die Vermuthung jüdischer Herkunft unseres Buches bei J. E. Erdmann Grundriss der Geschichte der Philosophie (Berlin 1866) I, 317. — Ich selbst habe früher insofern einen beachtenswerthen Kern in Albert's Ausführung finden zu sollen geglaubt, als er einen Juden als den Autor unseres Buches bezeichnet, und nicht einen Muhammedaner. Die demzufolge

Wie andere Schriften Albert's des Grossen, so ist auch sein Werk *de causis* durch den jüdischen Theologen und Philosophen Jehuda ben Mose aus Rom, dessen Blüthe in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts fällt, in's Hebräische übersetzt worden[1], und haben in Folge dessen Albert's Angaben über den Ursprung unseres Buches auch in die jüdische Literatur des ausgehenden Mittelalters Eingang gefunden.

Den hl. Thomas von Aquin hörten wir oben schon das Buch *de causis* als einen Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* bezeichnen, welcher aus dem Arabischen in's Lateinische übertragen sei, im Griechischen aber nicht existire und also wohl *ab aliquo philosophorum Arabum* angefertigt sein müsse.

An Thomas schliesst sich an sein Schüler Aegidius von Rom aus dem Hause der Colonna (gest. 1316). In Bezug auf die vorliegende Frage macht er eine weiter gehende Angabe. Er eröffnet das Prooemium seines Commentares zu unserem Buche[2] mit einer Darlegung der *dignitas et honorabilitas* der Wissenschaft der Metaphysik und führt dann, von dem Namen *liber de causis* zu einer etwas hölzernen Spielerei Anlass nehmend, fort: *His uisis de facili possumus descendere ad causas huius operis. nam materia siue subiectum alicuius doctrinae est illud quod principaliter intenditur in*

---

in dem Jahresberichte der Görres-Gesellschaft für 1877 (Köln 1878) S. 20 geäusserte Vermuthung, das Buch *de causis* sei wohl nicht muhammedanischer, sondern jüdischer Abkunft, nehme ich jetzt zurück.

1 Eine biographische und bibliographische Notiz über Jehuda ben Mose Romano gab Zunz in Geiger's Wissenschaftlicher Zeitschrift für jüdische Theologie, 2. Bd. (Frankfurt a. M. 1836), S. 321—330; Gesammelte Schriften von Dr. Zunz, 3. Bd., S. 155—161. — Die genannte Uebersetzung Jehuda's findet sich handschriftlich zu Parma in drei Manuscripten de Rossi's: Nr. 315, 5. 1174, 5 und 1376, 2: *Mss. codices hebraici bibliothecae J. B. de Rossi* (Parma 1803) an den betreffenden Stellen. — Indessen hat Jehuda Albert's Werk nicht, wie de Rossi und Zunz S. 328, bez. S. 160 angeben, auch noch mit einem Commentare versehen; s. Steinschneider in seiner Hebräischen Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 112.

Ein „Verzeichniss der in's Hebräische übersetzten Schriften von Albertus Magnus und Thomas von Aquino" entwarf Ad. Jellinek Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur (Leipzig 1853) S. 17 des deutschen Theiles; vgl. S. VI Anm. 2 des hebräischen Theiles.

2 Dieser Commentar ward im J. 1290 vollendet. In Druck erschien er 1550 zu Venedig in 4°. Weiter unten werde ich eingehender von demselben zu handeln haben.

illa scientia . . . causae ergo primariae . . . erunt subiectum huius libri. causa vero efficiens ignoratur, sed creditur a multis fuisse Alpharabium. dicitur enim quod hic liber non habetur apud Graecos, sed de Arabico dicitur esse translatus; unde aliquis Arabs creditur fuisse autor huius libri. in Graeco autem habentur propositiones Procli, a quibus hae propositiones emanauerunt et fuerunt acceptae; ut enim adparet scientibus, hic liber emanauit ab illo. modus autem agendi siue forma tractandi huius libri est per modum theorematum . . . causa autem finalis est cognitio eorum quae hic tractantur . . .

Hier wird zum ersten Male Alfarabi (gest. 950) als der muthmassliche Autor des Buches bezeichnet. Eine befriedigende Erklärung dieser Angabe oder Vermuthung weiss ich nicht zu geben. Möglicher Weise handelt es sich lediglich um eine Verwechslung des *liber de causis* mit Alfarabi's *liber de principiis;*[1] an die innere Verwandtschaft der Lehre unseres Buches mit Alfarabi's Emanationstheorie wird hier kaum erinnert werden dürfen.

In der Folge wird nun Alfarabi sehr häufig als der Verfasser oder, unter Anwendung der vorhin berührten Unterscheidung zwischen einem Texte und einem Commentare, als der Commentator genannt.

A. Jourdain[2] schreibt von handschriftlichen Exemplaren des lateinischen Textes unseres Buches in der National-Bibliothek zu Paris: *Dans un manuscrit fort ancien (‚ancien fonds', ms. lat. 8802) il est intitulé: ‚Canones Aristotelis de essentia purae bonitatis expositae (?) ab Alfarabio';*[3] . . . . . *ailleurs (6318) il se termine par cette note écrite d'une main récente: ‚Expliciunt canones Aristotelis de puro aeterno, siue de intelligentia, siue de esse, siue de essentia purae bonitatis, siue de causis expositi*[4] *ab Alfarabio.'*

---

1 Dieses Schriftchen handelt von den richtigen Principien der Politik, wird aber unter sehr verschiedenen und missverständlichen Titeln angeführt; s. Steinschneider Al-Farabi S. 63—67, vgl. S. 241—243.

2 A. a. O. p. 183.

3 In dem alten *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae* (Paris 1739—44 in 4 Foliobänden) IV, 495a lautet der Titel: *Alpharabii canones de essentia primae bonitatis.*

4 *Expositis* liest L. Leclerc *Histoire de la médecine arabe* (Paris 1876) II, 418; und ebenso heisst es in einer Handschrift der Bodleyana bei H. O. Coxe *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars tertia* (Oxford 1854) col. 236.

Aus den Handschriften ist dann die fragliche Angabe in viele Druckausgaben des lateinischen Buches *de causis*, und weiterhin in neuere Werke mannichfacher Art hinübergenommen worden.

F. Höfer[1] nennt unter den Schriften Alfarabi's ein Werk mit dem Titel: *Canones de essentia primae bonitatis.* Er beruft sich lediglich auf das so eben erwähnte Manuscript Nr. 8802 der Pariser National-Bibliothek;[2] die Identität dieser *canones* mit unserem Buche ist ihm unbekannt.

L. Leclerc[3] gibt an, die beiden genannten Exemplare des Buches *de causis* zu Paris seien *accompagnés d'un commentaire d'Alfaraby.* Er übersieht, dass unter der dem Alfarabi zuschriebenen *expositio* nichts anderes zu verstehen ist als die Autorschaft der den einzelnen Thesen in unserem Buche beigegebenen Beweisführungen oder Erläuterungen.

Den Commentar des Aegidius zu unserem Buche hat Jehuda ben Mose Romano gleichfalls durch eine Uebertragung in's Hebräische seinen Glaubensgenossen zugänglich gemacht.[4]

J. B. de Rossi in dem Cataloge seiner hebräischen Handschriften, zu der Handschr. Nr. 286, war sehr geneigt, in Alfarabi den Verfasser unseres Buches zu suchen.

Auf Grund einer anderen Handschrift de Rossi's, Nr. 457[5], haben F. Wüstenfeld und Ad. Jellinek dem Alfarabi eine Schrift „*de causis*" beigelegt, ohne dieselbe jedoch näher zu bestimmen.[6]

Im Verlaufe unserer Untersuchungen wird uns ausser den bisher genannten noch eine ganze Reihe angeblicher Autoren des Buches *de causis* begegnen: nicht bloss griechische Philosophen, wie Proklus und Plato, nicht bloss Muhammedaner, wie Algazzali, Avempace (Ibn Badja) und Averroes, sondern auch lateinische Christen, wie Gilbert de la Porrée und sogar Augustinus!

Es mag indessen nunmehr der arabische Text des Buches folgen.

---

1 *Histoire de la chimie* (Paris 1842—43) I, 326.

2 S. den angeführten Wortlaut des Titels in dem alten Cataloge.

3 A. a. O.

4 S. Zunz a. a. O. S. 329, bez. S. 161.

5 Weiter unten, bei Besprechung der hebräischen Uebersetzungen unseres Buches, werde ich auf dieses Manuscript zurückkommen.

6 Wüstenfeld Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher S. 55 Nr. 23; Jellinek Philosophie und Kabbala, Erstes Heft (Leipzig 1854), S. XIV.

بسم اللّه الرحمن الرحيم وما توفيقى الّا باللّه
كتاب الايضاح لارسطوطاليس فى الخير المحض قال

كلّ علّة اوّليّة فهى اكثر فيضا على معلولها من العلّة الكلّيّة
الثانية فاذا رفعت العلّة الكلّيّة الثانية قوّتها عن الشىء فانّ
5 العلّة الكلّيّة الاولى لا ترفع قوّتها عنه وذلك انّ العلّة الكلّيّة
الاولى تفعل فى معلول العلّة الثانية قبل ان تفعل فيه العلّة
الكلّيّة الثانية التى تليه فاذا فعلت العلّة الثانية التى تلى
المعلول لم يستَغْنِ فعلها عن العلّة الاولى التى فوقها واذا فارقت
العلّة الثانية المعلول الذى يليها لم تفارقه العلّة الاولى التى

3—4 الثانية الكلّيّة 4 العلّة fehlt 5 das zweite العلّة fehlt 8 يستعن
9 das erste العلّة fehlt

Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen! In Gott allein ruht meine Hülfe!

Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute. Er hat gesagt:

§ 1.

Jede primäre Ursache beeinflusst das von ihr Verursachte stärker als die zweite universelle (ὁλικωτέρα) Ursache, und wenn daher die zweite universelle Ursache ihre Kraft von dem Dinge zurückzieht, so zieht die erste universelle Ursache ihre Kraft doch nicht von demselben zurück. Der Grund liegt darin, dass die erste universelle Ursache auf das von der zweiten Ursache Verursachte einwirkt, bevor die zweite universelle Ursache, welche ihm nahe steht, auf dasselbe einwirkt, und wenn daher die zweite Ursache, welche dem Verursachten nahe steht, wirkt, so kann ihr Wirken der ersten Ursache, welche über ihr ist, nicht entbehren, und wenn die zweite Ursache sich von dem Verursachten, welches ihr nahe steht, trennt, so trennt sich die erste Ursache, welche über ihr

فوقها لانّها علّة لعلّته فالعلّة الاولى اذن اشدّ علّة للشيء من
علّته القريبة التى تليه'

ونحن ممثّلون ذلك بالانّيّة والحىّ والانسان وذلك انّه ينبغى
ان يكون الشيء انّيّة اوّلا ثمّ حيّا ثمّ انسانا فالحىّ هو علّة
الانسان القريبة والانّيّة هى علّته البعيدة فالانّيّة اشدّ علّة للانسان 5
من الحىّ لانّها علّة للحىّ الذى هو علّة للانسان وكذلك اذا
جعلت النطق علّة للانسان كانت الانّيّة اشدّ علّة للانسان من
النطق لانّها علّة لعلّته والدليل على ذلك اذا رفعت القوّة الناطقة
عن الانسان لم يبق انسانا وبقى حيّا متنفّسا حسّاسا واذا رفعت
عنه الحىّ لم يبق حيّا ويبقى انّيّا لانّ الانّيّة لا ترتفع عنه ويرتفع 10

1 das zweite علّة allem Anscheine nach ursprünglich, durch spätere Hand geändert in عليه 4 للشى 5 علّة ist durch spätere Hand geändert in عليه, vgl. zu Z. 1 الانسان 6 لا für لانّها الانسان 7 الانسان für للانسان, beide Male 9 من für عن

ist, doch nicht von ihm, weil sie Ursache seiner Ursache ist. Die erste Ursache ist mithin in höherem Grade Ursache des Dinges als seine nähere Ursache, welche ihm nahe steht.

Wir veranschaulichen dies durch die Begriffe Sein, lebendes Wesen, Mensch. Es muss nämlich etwas zuerst Sein sein, dann lebendes Wesen, und dann Mensch. Das lebende Wesen ist also die nähere Ursache des Menschen, das Sein die entferntere. Das Sein ist also in höherem Grade Ursache des Menschen als das lebende Wesen, weil es Ursache des lebenden Wesens ist und dieses Ursache des Menschen. Ebenso ist, wenn du die Vernünftigkeit als Ursache des Menschen setzest, das Sein in höherem Grade Ursache des Menschen als die Vernünftigkeit, weil es Ursache seiner Ursache ist. Der Beweis hiefür ist folgender: wenn du die Vernunftkraft von dem Menschen hinwegnimmst, so bleibt er nicht mehr Mensch, aber er bleibt ein lebendes, athmendes, sinnlich wahrnehmendes Wesen; wenn du aber das lebende Wesen von ihm hinwegnimmst, so bleibt er nicht mehr ein lebendes Wesen, aber er bleibt ein Seiendes, weil das Sein nicht von ihm hinweg-

الحىّ لانّ العلّة لا ترتفع بارتفاع معلولها فيبقى الانسان انّيّا فاذا
لم يكن الشخص انسانا كان حيوانا وان لم يكن حيوانا كان
انّيّا فقط ،

فقد بان ووضح انّ العلّة الاولى البعيدة اكثر إحاطة واشدّ
5 علّة للشىء من علّته القريبة ومن اجل ذلك صار فعلها اشدّ
لزوما للشىء من فعل علّته القريبة وانّما صار هذا على هذا
لانّ الشىء انّما ينفعل اوّلا من القوّة البعيدة ثمّ ينفعل ثانيا
من القوّة التى هى دون الاولى والعلّة الاولى قد تعين العلّة
الثانية على فعلها لانّ كلّ معلول علّة تفعله العلّة الثانية

1 يتبقى ‖ واذا 5 مَنّ für ومن 7 القريبة für البعيدة ‖ ينقل für das zweite ينفعل 8 das zweite الاولى fehlt; eine spätere Hand hat eine Lücke nach والعلّة im Texte angedeutet und, wie es scheint, auch auf dem Rande ausgefüllt; dieses Einschiebsel ist dann aber wieder ausradirt worden 9 كلّ ist von späterer Hand abgeändert in لكلّ ‖ يفعله: die Punkte des jê sind jedoch, noch von der ersten Hand, durchstrichen ‖ العلّة ist von späterer Hand abgeändert, wie es scheint, in فى اصله

genommen wird, wenn auch das lebende Wesen hinweggenommen wird, weil die Ursache nicht hinweggenommen wird mit der Hinwegnahme des von ihr Verursachten: es bleibt also der Mensch ein Seiendes. Ist also ein Einzelding nicht Mensch, so ist es lebendes Wesen; ist es nicht lebendes Wesen, so ist es nur Seiendes.

Es ist demnach klar und einleuchtend, dass die erste, entferntere Ursache das Ding mehr umschliesst und in höherem Grade Ursache desselben ist als seine nähere Ursache. In Folge dessen haftet auch ihr Wirken fester an dem Dinge als das Wirken der näheren Ursache desselben. Es kömmt dies aber daher, dass das Ding zuerst von der entfernteren Kraft, dann erst in zweiter Linie von der Kraft, welche unter der ersten ist, gewirkt wird, und die erste Ursache der zweiten Ursache zu ihrem Wirken verhilft, weil jedes von einer Ursache Verursachte von der zweiten Ursache und auch von der ersten Ursache gewirkt wird, von der letzteren jedoch

والعلّة الاولى ايضا لكنّها تفعله بنوع آخر اعلا وارفع واذا رُفعت
العلّة الثانية عن معلولها لم تفارقه العلّة الاولى لانّ فعل العلّة
الاولى اعظم واشدّ لزوما للشيء من فعل علّته القريبة وانّما ثبت
معلول العلّة الثانية بقوّة العلّة الاولى وذلك انّ العلّة الثانية اذا
فعلت شيئا افاضت العلّة الاولى التى فوقها على ذلك الشيء من
قوّتها فتلزمه لزوما شديدا وتحفظه فقد بان ووضح انّ العلّة
الاولى هى اشدّ علّة للشيء من علّته القريبة التى تليه وانّها
تفيض قوّتها عليه وتحفظه ولا تفارقه مفارقة علّته القريبة وقد
تبقى فيه وتلزمه لزوما شديدا على ما بيّنّا واوضحنا

10 باب آخر

كلّ انّيّة بحقّ امّا تكون اعلا من الدهر وقبله وامّا مع

1 لانها für لكنّها 2 عن fehlt 5—6 die Worte على ذلك الشيء من قوّتها فتلزمه fehlen 11 تحق: die Punkte des ṭê sind jedoch von späterer Hand

auf eine andere, höhere und erhabenere Weise, und wenn die zweite Ursache von dem von ihr Verursachten hinweggenommen wird, so trennt sich die erste Ursache doch nicht von demselben, weil das Wirken der ersten Ursache stärker ist und fester an dem Dinge haftet als das Wirken der näheren Ursache desselben. Das von der zweiten Ursache Verursachte wird nur durch die Kraft der ersten Ursache in's Dasein gesetzt; denn wenn die zweite Ursache ein Ding wirkt, so lässt die erste Ursache, welche über ihr ist, von ihrer Kraft auf jenes Ding ausströmen und haftet dann an demselben mit Festigkeit und erhält es. Demnach ist es klar und einleuchtend, dass die erste Ursache in höherem Grade Ursache des Dinges ist als die nähere Ursache desselben, welche ihm nahe steht, und dass sie ihre Kraft auf das Ding ausströmen lässt und dasselbe erhält und sich nicht von ihm trennt, wenn seine nähere Ursache sich von ihm trennt, sondern in ihm bleibt und fest an ihm haftet, wie wir es dargelegt und auseinandergesetzt haben.

§ 2.

Jedes wirkliche Sein ist entweder höher als die Ewigkeit und

الدهر وامّا بعد الدهر وفوق الزمان واما الانيّة التى قبل الدهر
فهى العلّة الاولى لانّها علّة له واما الانيّة التى مع الدهر فهى
العقل لانّه الانيّة الثانية واما الانيّة التى بعد الدهر وفوق الزمان
فهى النفس لانّها فى افق الدهر سفلا وفوق الزمان والدليل
5 على انّ العلّة الاولى قبل الدهر بعينه فذلك ان الانيّة فيه
مستفادة ونقول انّ كلّ دهر انيّة وليس كلّ انيّة دهرا فالانيّة
اكثر سَعَةً من الدهر والعلّة الاولى فوق الدهر لانّ الدهر معلول

1 اما für das zweite وامّا 2 الانيّة fehlt 3 für das erste الانيّة ursprünglich انيته, von späterer Hand corrigirt in الانيّة (?) ‖ die Worte واما الانيّة fehlen im Texte; eine spätere Hand hat am Rande ergänzt واما الانيّة (?) التى بعد العقل, hat dann aber die drei letzten Worte wieder durchstrichen ‖ nach التى ist von einer späteren Hand am Rande, von einer noch späteren im Texte, هى eingeschoben 4 für لانّها ursprünglich لا; von späterer Hand ist am Rande und dann auch im Texte نها beigefügt ‖ سفلا ist zum Theil von späterer Hand, das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr bestimmen 5 die diakritischen Punkte in بعينه sind von späterer Hand ‖ وذلك 6 مستعادة ‖ انّ fehlt 7 سعة fehlt

vor derselben oder mit der Ewigkeit oder nach der Ewigkeit und über der Zeit. Das Sein, welches vor der Ewigkeit ist, ist die erste Ursache, weil sie Ursache der Ewigkeit ist. Das Sein, welches mit der Ewigkeit ist, ist die Intelligenz, weil sie das zweite Sein ist. Das Sein, welches nach der Ewigkeit und über der Zeit ist, ist die Seele, weil sie im Horizonte der Ewigkeit unterhalb und über der Zeit ist. Der Beweis aber dafür, dass die erste Ursache vor der Ewigkeit selbst ist, liegt darin, dass das Sein in dieser ein anderswoher empfangenes ist. Wir behaupten (nämlich): jede Ewigkeit ist ein Sein, aber nicht ist jedes Sein eine Ewigkeit. Das Sein ist also umfassender als die Ewigkeit. Die erste Ursache aber ist über der Ewigkeit, weil die Ewigkeit von ihr verursacht ist.

منها والعقل يجارى الدهر لانّه ممتدّ معه ولا يتغيّر ولا يستحيل
والنفس لاصقة مع الدهر سفلا لانّها اسفل تأثيرا من العقل ومن
فوق الزمان لانّها علّة الزمان

باب آخر

5 كلّ نفس شريفة فهى ذات ثلثة افاعيل فعل نفسانىّ وفعل
عقلىّ وفعل الاهىّ فامّا الفعل الالاهىّ فانّها تدبّر الطبيعة بالقوّة
التى فيها من العلّة الاولى وامّا فعلها العقلىّ فانّها تعلم الاشياء
بقوّة العقل التى فيها وامّا الفعل النفسانىّ فانّها تحرّك الجرم الاوّل
وجميع الاجرام الطبيعيّة لانّها هى علّة حركة الاجرام وفعل الطبيعة

1 تجارى || والعلل, die diakritischen Punkte sind jedoch von späterer Hand || لانّه ممتدّ ist von späterer Hand geändert in لانّها ممتدّة (wohl mit Rücksicht auf والعلل) 2 für لانّها ursprünglich لانه, von späterer Hand corrigirt || اسفل ist zum Theil erst von späterer Hand, während das Ursprüngliche nicht mehr erkennbar ist 6 الاهى für الالاهىّ 8 فلانها für فانّها

Die Intelligenz ferner correspondirt der Ewigkeit, weil sie sich mit ihr ausdehnt und unveränderlich und unzerstörbar ist. Die Seele endlich ist verbunden mit der Ewigkeit unterhalb, weil sie tiefer steht im Einwirken als die Intelligenz, aber sie ist oberhalb der Zeit, weil sie die Ursache der Zeit ist.

§ 3.

Jede erhabene Seele hat drei Wirksamkeiten: eine seelische, eine intellectuelle und eine göttliche. Die göttliche Wirksamkeit besteht darin, dass sie die Natur lenkt und leitet vermöge der Kraft, welche ihr von der ersten Ursache innewohnt; ihre intellectuelle Wirksamkeit aber besteht darin, dass sie die Dinge erkennt vermöge der ihr innewohnenden Kraft der Intelligenz; die seelische Wirksamkeit endlich besteht darin, dass sie den ersten Körper und alle physischen Körper bewegt, weil sie die Ursache der Bewegung der Körper und der Wirksamkeit der Natur ist.

وانّما فعلت النفس هذه الافاعيل لانّها مثال من القوّة العالية
وذلك انّ العلّة الاولى ابدعت انيّة النفس بتوسّط العقل ولذلك
صارت النفس تفعل فعلا الاهيّا فلمّا ابدعت العلّة الاولى انيّة
النفس صيّرتها كبساط العقل يفعل العقل فيها افاعيله فلذلك
5 صارت النفس العقليّة تفعل فعلا عقليّا فلمّا قبلت النفس تأثير
العقل صارت ادنى فعلا منه فى تأثيرها فيما تحتها وذلك لانّها
لا تؤثّر فى الاشياء الّا بحركة اعنى لانّه لا يقبل ما تحتها فعلها
الّا ان تحرّكه فلهذه العلّة صارت النفس تحرّك الاجرام فانّ من
خاصّة النفس ان تحيى الاجسام اذا افاضت عليها قوّتها وتسدّدها
10 ايضاً الى الفعل الصواب فقد وضح الآن انّ النفس ذات افاعيل

4 كنساق oder كنشاق ‖ بفعل 9 فاضت

Es übt aber die Seele diese Wirksamkeiten aus, weil sie ein Abbild der höheren Kraft ist. Die erste Ursache nämlich hat, durch Vermittlung der Intelligenz, das Sein der Seele geschaffen, und daher kömmt es, dass die Seele eine göttliche Wirksamkeit ausübt. Nachdem nun die erste Ursache das Sein der Seele geschaffen, machte sie dasselbe gleichsam zu dem Substrate der Intelligenz, auf dass die Intelligenz ihre Wirksamkeiten an demselben ausübe; und daher kömmt es, dass die intellectuelle Seele eine intellectuelle Wirksamkeit ausübt. Da nun aber die Seele die Einwirkung der Intelligenz aufgenommen, so ist sie von geringerer Wirksamkeit als diese in ihrer Einwirkung auf dasjenige, was unter ihr ist. Sie wirkt nämlich nur durch Bewegung auf die Dinge ein, d. h. dasjenige, was unter ihr ist, nimmt ihre Wirksamkeit nicht auf, es sei denn in der Weise, dass sie dasselbe bewegt. Das ist der Grund, wesshalb die Seele die Körper bewegt; denn es gehört zur Natur der Seele, die Körper zu beleben, wenn sie ihre Kraft auf dieselben ausströmen lässt, und sie auch zu der rechten Wirksamkeit hinzuführen. Es ist also nunmehr einleuchtend, dass die Seele drei Wirksamkeiten hat, weil sie drei Kräfte hat: eine gött-

ثلثة لانّها ذات قوًا ثلثة قوّة الاهيّة وقوّة عقليّة وقوّة ذاتيّة
على ما وصفنا وبيّنّا

باب آخر

انّ اوّل الاشياء المبتدعة الانيّة وليس من ورائها مبتدع
آخر وذلك انّ الانيّة فوق الحسّ وفوق النفس وفوق العقل وليس
بعد العلّة الاولى اوسع ولا اكثر معلولات منها ولذلك صارت اعلا
الاشياء المبتدعة كلّها واشدّها اتّحادا وانّما صارت كذلك لقربها
من الانيّة المحضة الواحد الحقّ الذى ليس فيه كثرة من الجهات
الاشخاص والانيّة المبتدعة وان كانت واحدة فانّها تتكثّر اعنى
انّها تقبل الكثير وانّما صارت كثيرة لانّها وان كانت بسيطة
وليس فى المبتدعات ابسط منها فانّها مركّبة من نهاية ولانهاية

1 die Worte وقوّة عقليّة sind von späterer Hand am Rande eingeschoben 8 فيه كسره كثره, das mittlere Wort (Schreibfehler) ist von späterer Hand durchstrichen 9 المحضة für الاشخاص 11 ليس für وليس || ursprünglich, wie es scheint, مركب, von späterer Hand corrigirt

liche, eine intellectuelle und eine ihr eigenthümliche Kraft, wie wir es beschrieben und dargelegt haben.

§ 4.

Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein; ein anderes Geschaffenes vor ihm gibt es nicht. Denn das Sein ist über dem Sinne, über der Seele und über der Intelligenz, und nach der ersten Ursache gibt es nichts, was mehr umfasste und mehr verursachte, als das Sein. Desshalb ist es das höchste aller geschaffenen Dinge und am stärksten geeint. Diese seine Beschaffenheit gründet darin, dass es dem reinen Sein, dem Einen und Wahren, nahe steht, in welchem es keine Vielheit von irgend welcher Art gibt. Das geschaffene Sein aber, obwohl es Eines ist, ist doch vielfältig, d. h. es nimmt das Viele auf, und zwar ist es desshalb etwas Vielfältiges, weil es, obwohl es einfach ist und etwas Einfacheres unter den geschaffenen Dingen sich nicht findet, doch zusammengesetzt ist aus Endlichkeit und Unendlichkeit.

وذلك انّ كلّ ما كان منها يلى العلّة الاولى فهو عقل تامّ كامل
فى غاية القوّة وسائر الفضائل والصور العقليّة فيه اوسع واشدّ
كلّيّة والاسفل منه فهو عقل ايضا الّا انّه دون ذلك العقل فى
التمام والقوّة والفضائل وليست الصور العقليّة فيه اوسع كسعتها
5 فى ذلك العقل والانيّة المبتدعة الاولى عقل كلّها الّا انّ العقل
فيها مختلف بالنوع الذى ذكرنا فلما اختلف العقل صار هناك
صور عقليّة مختلفة وكما ان الصورة الواحدة اذا اختلفت فى العالم
السفلىّ حدث منها اشخاص لا نهاية لها فى الكثرة كذلك الانيّة
الاولى المبتدعة لما اختلفت ظهر الصور التى لا نهاية لها الّا انّها
10 وان اختلفت فانّها لا تتباين بعضها من بعض كمباينة الاشخاص

1 فلذلك für وذلك || ursprünglich وهو, von späterer Hand corrigirt in فهو 2 فى غاية für غاية فى || فيها für فيه 3 ursprünglich ولسفل, von späterer Hand corrigirt in والاسفل || منها für منه || دون ist erst von späterer Hand am Rande eingeschoben 4 فيها für فيه 6 فيه für فيها || فما für فلما 7 صورة für صور 9 الصورة

Alles nämlich, was von ihm aus auf die erste Ursache folgt, ist vollkommene und vollendete Intelligenz, auf dem Höhepunkte der Kraft und aller übrigen Vollkommenheiten und mit intellectuellen Formen (*νοερὰ εἴδη*), welche sehr umfassend und im höchsten Grade universell (*ὁλικώτατα*) sind. Das unter dieser (Intelligenz) Stehende ist wiederum Intelligenz, mit der Massgabe jedoch, dass sie hinsichtlich der Vollendung und der Kraft und der Vollkommenheiten tiefer steht als jene Intelligenz, und die intellectuellen Formen in ihr nicht sehr umfassend sind, wie sie es in jener Intelligenz sind. Das erste geschaffene Sein ist ganz Intelligenz, nur dass die Intelligenz in ihm sich differenzirt in der besagten Weise. Weil nun die Intelligenz sich differenzirt, so entstehen dortselbst verschiedene intellectuelle Formen, und wie aus der Einen Form, wenn sie sich in der niederen Welt differenzirt, Individuen in endloser Menge hervorgehen, so kommen dadurch, dass das erste geschaffene Sein sich differenzirt, Formen ohne Ende zum Vorschein, mit der Massgabe jedoch, dass sie, wiewohl sie sich differenziren, nicht sich von einander trennen, wie die Individuen sich trennen.

وذلك انّها تتّحد من غير تفاسد وتنفرق من غير تباين لانّها
واحد ذات كثرة وكثرة وحدانيّة والعقول الأوّل تفيض على العقول
الثوانى الفضائل التى تنال من العلّة الاولى وتسلك الفضائل
فيها الى ان تبلغ آخرها والعقول العالية الاول التى تلى العلّة
الاولى تؤثّر الصور الثابتة القائمة التى لا تدثر فيحتاج الى إعادتها 5
مرّة آخرة وامّا العقول الثوانى فتؤثّر الصور المائلة الزائلة كما
هى النفس فانّها من تأثير العقول الثوانى التى تلى الانيّة

2 واحدانية 3 دسلك für وتسلك 4 تبلغ ‖ التى: so, allem Anscheine nach, schon die erste Hand; dann, da die Züge verwischt, auch zwei verschiedene spätere Hände 5 الصورة ‖ ursprünglich الثانية, später abgeändert in الثابية (sic) ‖ ursprünglich, wie es scheint, تؤثر, später corrigirt in تدثر; eine noch spätere Hand stellt تؤثر wieder her ‖ für فيحتاج will eine spätere Hand فلا يحتاج gelesen wissen 6 وامّا ist allem Anscheine nach das Ursprüngliche; zwei spätere Hände wollen وكذلك gelesen wissen 6—7 die Worte فتؤثّر الصور المائلة الزائلة كما هى النفس فانّها من تأثير العقول الثوانى fehlen in der Handschrift

Denn sie sind geeint, ohne in einander aufzugehen, und sie sondern sich, ohne sich von einander zu trennen, weil sie ein vielfältiges Eines und eine einige Vielheit sind, indem die ersten Intelligenzen die Vollkommenheiten, welche sie von der ersten Ursache erlangen, auf die zweiten Intelligenzen ausströmen und in dieselben hineingelangen lassen bis hin zu der letzten derselben. Die hohen ersten Intelligenzen, welche auf die erste Ursache folgen, bringen die subsistirenden und beständigen Formen hervor, welche nicht schwinden, so dass es nöthig wäre, sie ein anderes Mal in's Dasein zu rufen. Die zweiten Intelligenzen hingegen bringen die schwankenden und vergänglichen Formen hervor, wie die Seele ist, denn sie gehört zu den Hervorbringungen der zweiten Intelligenzen, welche auf das geschaffene Sein unterhalb folgen. Die Verviel-

المبتدعة سفلا وانّما كثرت الانفس بالنوع الذى به تكثّرت العقول
وذلک انّ انّيّة النفس ايضا ذات نهاية وما كان منها سفلا فغير
متناهٍ فالانفس التى تلى العقل تامّة كاملة قليلة الميل والزوال
والانفس التى تلى الانّيّة سفلا هى فى التمام والكمال دون الانفس
5 العالية والانفس العالية تفيض بالفضائل التى تقبل من العقل
على الانفس السفليّة وكلّ نفس تقبل من العقل قوّة اكثر فهى
على التأثير اقوى ويكون المؤثّر منها ثابتا باقيا ويكون حركته

1 الذى به will eine spätere Hand ändern in بالذى به || als Verschlimmbesserung für العقول, wie es scheint, steht am Rande von späterer Hand الانفس; vor diesem Worte findet sich noch ein Zug, in welchem man zunächst den Rest eines weggeschnittenen ل (Ueberbleibsel von العقول ?) vermuthen sollte 2 منها fehlt im Texte, wird aber am Rande von zwei späteren Händen nachgetragen 3 تلى ward von der ersten Hand ausgelassen, aber von zwei späteren Händen eingeschoben || urspünglich فلثلة المثل والزوال; eine spätere Hand hat فلثلة abgeändert in فلثلتة (?); eine noch spätere Hand hat die drei Worte durchstrichen 4 الانّيّة fehlt; eine spätere Hand setzte dafür العقل ein || والميلان für والكمال || الانفس fehlt 6 السفليّة fehlt 7 فيها für منها

fältigung der Seelen aber vollzieht sich in derselben Weise, in welcher die Vervielfältigung der Intelligenzen vor sich geht. Denn das Sein der Seele ist gleichfalls endlich; was aber von ihr aus unterhalb ist, ist unendlich. Die Seelen nun, welche auf die Intelligenz folgen, sind vollkommen und vollendet und von geringer Hinfälligkeit und Vergänglichkeit. Die Seelen aber, welche auf das Sein unterhalb folgen, stehen hinsichtlich der Vollkommenheit und Vollendung tiefer als die hohen Seelen. Die hohen Seelen lassen die Vollkommenheiten, welche sie von der Intelligenz empfangen, auf die niederen Seelen ausströmen, und je mehr Kraft eine Seele von der Intelligenz empfängt, um so kraftvoller ist sie in ihren Hervorbringungen, und das von ihr Hervorgebrachte ist subsistirend und bleibend und seine Bewegung ist gleichmässig

حركةً مستديرة متّصلة وما كان منها قوّة العقل فيه اقلّ يكون
فى التأثير دون الانفس الاول ويكون المؤثر منها ضعيفا مستحيلا
داثرا الّا انّه وان كان كذلك فانّه يدوم بالكون فقد استبان
لم صارت الصور العقليّة كثيرة وانّما هى انيّة واحدة مبسوطة ولم
صارت الانفس كثيرة بعضها اقوى من بعض وانيّتها واحدة 5
مبسوطة لا خلاف فيها

باب آخر

انّ العلّة الاولى اعلا من الصفة وانّما عجزت الالسن عن
صفتها من اجل وصف انيّتها لانّها فوق كلّ علّة واحدة وانّما
وصفت بالعلل الثوانى التى استنارت من نور العلّة الاولى وذلك 10

1 جرولة für حركةً | اكثر für اقلّ, am Rande aber von späterer Hand اقل 3 ursprünglich دايرًا, eine spätere Hand machte daraus داثرًا, eine noch spätere stellte دايرًا wieder her | ursprünglich باكون, später corrigirt in بالكون 4 الصورة 6 مبسوط 10 العلل

und fortlaufend, wohingegen die Seelen, welchen die Kraft der Intelligenz in geringerem Masse innewohnt, hinsichtlich ihrer Hervorbringungen tiefer stehen als die ersten Seelen, und das von ihnen Hervorgebrachte schwach und veränderlich und vergänglich ist, nur dass es, wiewohl es so beschaffen ist, doch Dauer gewinnt durch das Entstehen. Es hat sich demnach klar ergeben, warum der intellectuellen Formen viele sind, obwohl sie nur ein einziges und einfaches Sein sind, und warum der Seelen viele sind und die eine kraftvoller ist als die andere, während ihr Sein ein einziges, einfaches und unterschiedsloses ist.

§ 5.

Die erste Ursache ist erhaben über jede Bezeichnung, und zwar ist die Zunge unfähig, sie zu bezeichnen, weil sie ihr Sein nicht zu bezeichnen vermag, insofern dieses über einer jeden Ursache steht; sie kann nur nach den zweiten Ursachen bezeichnet werden, welche von dem Lichte der ersten Ursache beleuchtet werden.

انّ العلّة التى تنير اوّلا تنير معلولها وهى لا تستنير من
نور آخر لانّها هى النور المحض الذى ليس فوقه نور فمن
ذلك صار الاوّل وحده يفوت الصفة وانّما كان كذلك لانّه
ليس فوقه علّة يُعرف بها وكلّ شىء انّما يعرف ويوصف
5 من تلقاء علّته فاذا كان الشىء علّةً فقط وليس بمعلولٍ
لم يعلم بعلّة اولى ولا يوصف لانّه اعلى من الصفة وليس
يبلغه المنطق وذلك انّ الصفة انّما تكون بالمنطق والمنطق
بالعقل والعقل بالفكر والفكر بالوهم والوهم بالحواسّ والعلّة الاولى
فوق الاشياء كلّها لانّها علّة لها فلذلك صارت لا تقع تحت
10 الحسّ والوهم والفكر والعقل والمنطق فليست اذا بموصوفة واقول

1 تبين, wie es wenigstens scheint, für das zweite تنير || لا fehlt; am Rande ist von späterer Hand statt dessen فلا eingeschoben || تستبين für تستنير 3 ذلك für كذلك 4 تعرف für das erste يعرف 6 الصفات 7 يبلغها 10 والفكر fehlt || من العقل für والعقل || für واقول ursprünglich والقول; eine spätere Hand will ونقول gelesen wissen

Der Grund liegt darin, dass die Ursache, welche zuerst leuchtet, das von ihr Verursachte beleuchtet, während sie selbst nicht beleuchtet wird von einem anderen Lichte, weil sie das reine Licht ist, über welchem es kein anderes Licht gibt. Daher kömmt es, dass das Erste allein sich der Bezeichnung entzieht, lediglich desshalb, weil es über demselben keine Ursache gibt, durch welche es erkannt werden könnte. Ein jedes Ding nämlich wird aus seiner Ursache erkannt und nach ihr bezeichnet; wenn also ein Ding nur Ursache und nicht Verursachtes ist, so kann es nicht durch eine frühere Ursache erkannt und nicht bezeichnet werden, weil es über jede Bezeichnung erhaben ist und die Sprache es nicht erreichen kann. Das Bezeichnen setzt nämlich immer das Sprechen voraus und das Sprechen das Erkennen und das Erkennen das Denken und das Denken die Vorstellung und die Vorstellung die Sinnenwahrnehmung. Die erste Ursache aber steht über allen Dingen, weil sie Ursache derselben ist. Daher kömmt es, dass sie weder der sinnlichen Wahrnehmung unterliegt noch der Vorstellung noch dem Denkvermögen noch der intellectuellen Er-

ايضا انّ الشىء امّا ان يكون محسوسا فيقع تحت الحواسّ وامّا
ان يكون متوهّما فيقع تحت الوهم وامّا ان يكون ثابتا قائما
على حال واحدة لا يتغيّر فيكون معقولا وامّا ان يكون متغيّرا
داثرا واقعا تحت الكون والفساد فيكون واقعا تحت الفكرة والعلّة
5 الاولى فوق الاشياء العقليّة الدائمة وفوق الاشياء الداثرة ولذلك
لا يقع عليها الحواسّ ولا الوهم ولا الفكرة ولا العقل وانّما يُستدلّ
عليها من العلّة الثانية وهى العقل وانّما تسمّى باسم معلولها
الاوّل بنوع ارفع وافضل لانّ الذى المعلول هو العلّة ايضا الّا انّه
بنوع ارفع وافضل واكرم كما بيّنّا

4 دايرًا || für das erste واقعا ursprünglich وقعا, von späterer Hand corrigirt 5 الدايرة 6 والاوهام für ولا الوهم 7 يسمى 8 الاوّل fehlt للمعلول

kenntniss noch der Sprache; sie kann folglich nicht bezeichnet werden. Hinwiederum behaupte ich: entweder ist ein Ding sinnlich wahrnehmbar (*αἰσθητόν*), und dann fällt es unter die Sinne; oder es ist vorstellbar (*δοξαστόν*), und dann fällt es unter die Vorstellung; oder es ist wirklich seiend und in Einem Zustande verbleibend und unveränderlich, und dann ist es intelligibel (*νοητόν*); oder es ist veränderlich und vergänglich und dem Entstehen und Vergehen unterliegend, und dann fällt es unter das Denken (*διανοητόν*). Die erste Ursache aber steht über den intelligibelen und bleibenden Dingen wie über den vergänglichen Dingen, und darum erstreckt sich auf sie weder die sinnliche Wahrnehmung noch das Vorstellungsvermögen noch die Denkkraft noch die intellectuelle Erkenntniss. Sie kann nur nach der zweiten Ursache, d. i. nach der Intelligenz, bezeichnet, und mit dem Namen des zuerst von ihr Verursachten kann sie nur in höherer und ausgezeichneterer Weise benannt werden. Denn was das Verursachte ist, das ist auch die Ursache, nur ist sie es in höherer und ausgezeichneterer und vollkommenerer Weise, wie wir es auseinandergesetzt haben.

باب آخر

العقل جوهر لا يتجزّأ وذلك انّه ان كان ليس بعظم ولا بجسم
ولا يتحرّك فلا محالة انّه لا يتجزّأ وايضا فانّ كلّ متجزّأ امّا ان
يتجزّأ بالكثرة وامّا فى العظم وامّا فى حركته فاذا كان الشىء على
5 هذه الحال كان تحت الزمان لانّه انّما يقبل التجزئة فى زمان
وليس العقل داخلا تحت الزمان بل هو مع الدهر فلذلك صار
ارفع واعلى من كلّ جسم وكلّ كثرة فان لُقيت فيه كثرة فانّما
تُلقى فيه موجودة كانّها شىء واحد فاذا كان العقل على هذه
الصفة لم يقبل التجزئة البتّة والدليل على ذلك رجوعه الى ذاته اعنى
10 انّه لا يميّز مع الشىء المميّز فيكون احد طرفيه نابيا من الآخر

2 يتجرا, eine spätere Hand setzt dafür an den Rand سحرك (يتحرّك)
3 يتجرا ‖ متجرا 4 يتجرا ‖ حركه 5 التجرية 6 داخل 7 für لُقيت
ursprünglich العس, eine spätere Hand punktirte الفيت 8 يلقى ‖ موجودة
9 التجرية 10 يميّز ist durch eine spätere Hand abgeändert in يتميّز ‖ تابتا, im Texte (in Folge Radirens auf der anderen Seite des Blattes) kaum noch erkennbar, von späterer Hand am Rande wiederholt

§ 6.

Die Intelligenz ist eine ungetheilte Wesenheit. Denn wenn sie grösselos und körperlos und bewegungslos ist, so ist sie ohne Zweifel ungetheilt. Alles Getheilte nämlich ist entweder wegen der Vielheit oder der Grösse nach oder seiner Bewegung nach getheilt, und was so beschaffen ist, das steht unter der Zeit, weil es die Theilung nur in einer Zeit erleidet. Die Intelligenz aber fällt nicht unter die Zeit, sie ist vielmehr mit der Ewigkeit. Daher kömmt es, dass sie hoch und erhaben ist über jede Körperlichkeit und jede Vielheit, so dass, wenn eine Vielheit sich in ihr findet, diese doch immer geeint ist, wie wenn sie Eines wäre. Wenn aber die Intelligenz diese Eigenschaften hat, so lässt sie durchaus keine Theilung zu. Der Beweis hiefür liegt in ihrer Sichhinwendung zu sich selbst. Ich will sagen: sie dehnt sich nicht in der Weise aus mit dem ausgedehnten Dinge, dass das eine ihrer

وذلک انّه اذا اراد علم الشیء الجسمانیّ الممیّز مُیّز معه وهو
ثابت قائم علی حاله لانّه صورة لا یصیف عنها شیء ولیست
الاجرام کذلک والدلیل ایضا علی انّ العقل لیس بجرم ولا یتجزّأ
جوهره وفعله فانّهما شیء واحد والعقل کثیر من تلقاء الفضائل
الآتیة الیه من العلّة الاولی وهو وان یکثر بهذا النوع فانّه ما 5
قرب من الواحد صار واحدا لا ینقسم والعقل لا یقبل التقسیم
لانّه اوّل مُبْدَعٍ أُبدع من العلّة الاولی فالوحدانیّة أَوْلی به من
الانقسام فقد وضح انّ العقل جوهر لیس بعظم ولا جسم ولا
یتحرّک بنوع من انواع الحرکة الجسمانیّة ولذلک صار فوق الزمان
کما بیّنّا 10

2 لانها für لانّه 3 یتجرا 4 فانها 8 صح für وضح 9 بشی für بنوع

beiden Enden sich entfernte von dem anderen. Denn wenn sie ein körperliches, ausgedehntes Ding erkennen will, so dehnt sie sich so mit ihm aus, dass sie zugleich in ihrem Zustande verharrt und verbleibt, weil sie eine Form ist, von welcher sich nichts ablöst. Nicht so verhält es sich mit den Körpern. Der Beweis ferner dafür, dass die Intelligenz kein Körper ist und ihre Wesenheit und ihre Wirksamkeit nicht getrennt sind, liegt darin, dass beide Eines sind. Die Intelligenz ist vielfältig wegen der Vollkommenheiten, welche ihr von der ersten Ursache zufliessen; aber wiewohl sie in dieser Weise vielfältig ist, so ist sie doch, weil sie dem Einen nahe steht, etwas Einfaches und Ungetheiltes. Die Intelligenz ist der Theilung nicht zugänglich, weil sie das Erste ist, was von der ersten Ursache erschaffen ist, wesshalb die Einfachheit ihr angemessener ist als die Getheiltheit. Es ist demnach einleuchtend, dass die Intelligenz eine Wesenheit ohne Grösse, ohne Körperlichkeit und ohne irgend eine Art körperlicher Bewegung ist, und desshalb steht sie über der Zeit, wie wir es auseinandergesetzt haben.

باب آخر

كلّ عقل يعلم ما فوقه وما تحته الّا انّه يعلم ما تحته بانّه
علّة له ويعلم ما فوقه لانّه يستفيد منه الفضائل والعقل جوهر
عقلىّ فعلى نحو جوهره يعلم الاشياء التى يستفيدها من فوق
5 والاشياء التى هو لها علّة فهو مميّز ما فوقه وما تحته ويعلم انّ
ما فوقه علّة له وما تحته معلول منه ويعرف علّته ومعلوله
بالنوع الذى هو عليه اعنى بنوع جوهره وكذلك كلّ عالم انّما يعلم
الشىء الافضل والشىء الادنا الارذل على نحو جوهره وذاته لا على
نحو ما عليه الاشياء فان كان هذا هاكذى فلا محالة اذا انّ
10 الفضائل التى تتنزّل على العقل من العلّة الاولى تكون فيه عقليّة

2 für كلّ عقل in der Handschrift كلّ علّة, durch Radiren undeutlich geworden und dann von späterer Hand über der Zeile wiederholt 3 vor يستفيد ward von späterer Hand (?) ein لا eingeschoben, dann aber wieder wegradirt 9 علته für عليه 10 يكون

§ 7.

Jede Intelligenz erkennt sowohl das, was über ihr ist, als auch das, was unter ihr ist, mit dem Unterschiede jedoch, dass sie das, was unter ihr ist, dadurch erkennt, dass sie Ursache für dasselbe ist, das, was über ihr ist, aber desshalb, weil sie ihre Vollkommenheiten von ihm erlangt. Die Intelligenz ist nun eine intellectuelle Wesenheit und sie erkennt sowohl die Dinge, welche sie von oben erlangt, als auch die Dinge, für welche sie Ursache ist, nach der Weise ihrer Wesenheit. Sie unterscheidet also das, was über ihr ist, und das, was unter ihr ist, und erkennt, dass jenes Ursache für sie, dieses aber von ihr selbst verursacht ist, und erfasst ihre Ursache sowohl wie ihr Verursachtes in der Weise, in welcher sie selbst ist, ich meine in der Weise ihrer Wesenheit. So erkennt jedes erkennende Wesen das Höhere sowohl wie das Niedere und Geringere nur nach der Weise seiner Wesenheit und seines Seins, nicht nach der Weise, wie diese Dinge selbst sind. Ist dem aber so, so kann kein Zweifel sein, dass die Vollkommenheiten, welche von der ersten Ursache auf die Intelligenz herabkommen, in dieser

وكذلك الاشياء الجسمانيّة المحسوسة تكون فى العقل عقليّة وذلك
انّ الاشياء التى فى العقل ليست الآثار بعينها بل هى علل الآثار
والدليل على ذلك انّ العقل بعينه علّة الاشياء التى تحته بانّه
عقل فاذا كان العقل علّة الاشياء بانّه عقل فلا محالة انّ علل
الاشياء فى العقل عقليّة ايضا فقد استبان انّ الاشياء فوق العقل 5
وتحته بقوّة عقليّة وكذلك الاشياء الجسمانيّة مع العقل عقليّة
والاشياء العقليّة فى العقل عقليّة لانّه علّة انّيّتها ولانّه انّما يدرك
الاشياء بنوع جوهره وهو انّه عقل فيدرك الاشياء ادراكا عقليّا
عقليّةً كانت الاشياء ام جسمانيّةً

1 die Worte عقليّة . . . . . . وكذلك fehlen in der Handschrift 3 فانه für بانّه 4 für فاذا كان in der Handschrift فقط كان كان; eine spätere Hand schiebt nach فقط am Rande فاذا ein und tilgt zugleich das erstere كان 6 قوّة für بقوّة || nach dem ersten عقليّة in der Handschrift لانه; eine spätere Hand fügt am Rande bei علّة لها 7 nach عقليّة in der Handschrift كذلك; eine spätere Hand streicht dieses Wort und setzt dafür an den Rand ايضا || لعلّتها statt انّيّتها

intellectuell sind, und ebenso sind die körperlichen, sinnlichen Dinge in der Intelligenz intellectuell. Denn die Dinge, welche in der Intelligenz sind, sind nicht die Producte selbst, sondern die Ursachen der Produkte. Der Beweis hiefür liegt darin, dass die Intelligenz selbst die Ursache der Dinge, welche unter ihr sind, dadurch ist, dass sie eben Intelligenz ist. Wenn nun die Intelligenz dadurch die Ursache der Dinge ist, dass sie Intelligenz ist, so kann kein Zweifel sein, dass die Ursachen der Dinge in der Intelligenz eben auch intellectuell sind. Demnach ist es klar, dass die Dinge über der Intelligenz und unter derselben der Potenz nach intellectuell sind, und ebenso die körperlichen Dinge bei der Intelligenz intellectuell und auch die intelligibelen Dinge in der Intelligenz intellectuell sind, weil sie die Ursache des Seins derselben ist und weil sie die Dinge immer in der Weise ihrer Wesenheit erfasst, d. h., weil sie Intelligenz ist, intellectuell sie erfasst, mögen nun die Dinge intelligibel oder körperlich sein.

باب آخر*

كلّ عقل انّما ثباته وقوامه بالخير المحض وهى العلّة الاولى
وقوّة العقل اشدّ وحدانيّة من الاشياء الثوانى التى بعده لانّها
لا تنال معرفته وانّما صار كذلك لانّه علّة لما تحته والدليل
5 على ذلك ما نحن ذاكرون انّ العقل مدبّر لجميع الاشياء التى
تحته بالقوّة الالاهيّة التى فيه وبها يمسك الاشياء لانّه بها كان
علّة الاشياء وهو يمسك جميع الاشياء التى تحته ويحيط بها
وذلك انّ كلّ ما كان اوّلا لاشياء وعلّة لها فهو ماسك لتلك

* Dieses Kapitel hat Haneberg in den Sitzungsberichten der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1863, Band 1. S. 369—370 abdrucken lassen.

2 für بالخير in der Handschrift فى الخير, von Haneberg beibehalten 5 ذلك hat Haneberg ausgelassen 6 für يمسك in der Handschrift تمسك, von Haneberg beibehalten 7 für يمسك schreibt Haneberg unrichtig يتمسك 8 für لاشياء in der Handschrift الاشياء, von Haneberg beibehalten

§ 8.

Jede Intelligenz hat ihre Existenz und Subsistenz durch das reine Gute, d. i. die erste Ursache. Die Kraft der Intelligenz aber ist von stärkerer Einheit als die zweiten Dinge, welche nach ihr sind, weil diese die Erkenntniss der Intelligenz nicht erreichen. Diese Beschaffenheit hat die Intelligenz desshalb, weil sie Ursache dessen ist, was unter ihr ist. Der Beweis hiefür liegt in dem, was wir bereits wissen, dass nämlich die Intelligenz sämmtliche Dinge, welche unter ihr sind, durch die göttliche Kraft, welche ihr innewohnt, leitet und durch diese Kraft sie hält, weil sie durch dieselbe die Ursache der Dinge geworden ist, so dass sie sämmtliche Dinge, welche unter ihr sind, hält und umschliesst. Wenn nämlich irgend etwas Princip und Ursache gewisser Dinge ist, so hält es diese Dinge auch und leitet sie und keines derselben kann

الاشياء ومدبّر لها ولا يفوته منها شىء من اجل قوّته العالية
فالعقل اذا رئيس جميع الاشياء التى تحته وممسكها ومدبّرها
كما انّ الطبيعة تدبّر الاشياء التى تحتها بقوّة العقل وكذلك
العقل يدبّر الطبيعة بالقوّة الالاهيّة وانّما صار العقل يمسك الاشياء
5 التى بعده ويدبّرها ويعلّق قوّته عليها لانّها ليست بقوّة جوهريّة
له بل هى قوّة القوى الجوهريّة لانّه علّة لها والعقل يحيط بالاكوان
الطبيعيّة وما فوق الطبيعة اعنى النفس فانّها فوق الطبيعة
وذلك انّ الطبيعة تحيط بالكون والنفس تحيط بالطبيعة والعقل
يحيط بالنفس فالعقل اذا يحيط بالاشياء كلّها وانّما صار العقل

2 für فالعقل in der Handschrift والعقل, von Haneberg beibehalten 4 für وانّما schreibt Haneberg unrichtig واذا 5 für ويعلّق in der Handschrift وتعلوا; Haneberg schreibt وتعلق (Druckfehler für ويعلِّق?) || لانّها lässt Haneberg aus 9 für فالعقل ursprünglich والعقل; so auch Haneberg; eine spätere Hand hatte aber schon corrigirt فالعقل || كلّها ist von späterer Hand am Rande eingeschoben

sich ihm entziehen in Folge der höheren Kraft jenes Dinges. Die Intelligenz beherrscht demnach sämmtliche Dinge, welche unter ihr sind, und hält und leitet sie, gleichwie die Natur die Dinge, welche unter ihr sind, leitet durch die Kraft der Intelligenz; ebenso leitet die Intelligenz die Natur durch die göttliche Kraft. Dass aber die Intelligenz die Dinge, welche nach ihr sind, hält und leitet und ihre Kraft über dieselben ausbreitet, kömmt daher, dass diese Dinge nicht eine substantielle Kraft der Intelligenz sind, sondern letztere vielmehr die Kraft der substantiellen Kräfte ist, weil sie Ursache derselben ist. Die Intelligenz umschliesst das, was im Umkreis der Natur entsteht (und vergeht), und das, was über der Natur ist, ich meine die Seele, denn diese ist über der Natur. Die Natur nämlich umschliesst das Entstehende (und Vergehende) und die Seele umschliesst die Natur und die Intelligenz umschliesst die Seele. Die Intelligenz umschliesst demnach alle Dinge, und zwar

كذلك من اجل العلّة الاولى التى تعلوا الاشياء كلّها لانّها علّة
العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء والعلّة الاولى ليست بعقل
ولا نفس ولا طبيعة بل هى فوق العقل والنفس والطبيعة لانّها
مبدعة لجميع الاشياء الّا انّها مبدعة العقل بلا توسّط ومبدعة
5 النفس والطبيعة وسائر الاشياء بتوسّط العقل والعلم الالاهىّ ليس
كالعلم العقلىّ ولا كعلم النفس بل هو فوق علم العقل وعلم
النفس لانّه مبدع العلوم والقوّة الالاهيّة فوق كلّ قوّة عقليّة
ونفسانيّة وطبيعيّة لانّها علّة لكلّ قوّة والعقل ذو كلّيّة لانّه
انّيّة وصورة وكذلك النفس ذات كلّيّة والطبيعة ذات كلّيّة وليس

1 تعلوا will Haneberg ändern in تعلق 4 العقل ist von späterer Hand abgeändert in للعقل; Haneberg العقل 7 für عقليّة ursprünglich, wie es wenigstens scheint, عليه; zwei spätere Hände stellten عقليّة her; ebenso Haneberg 8 لانّه für لانّها; Haneberg لانّها

hat sie diese Stellung erhalten von der ersten Ursache, welche alle Dinge überragt, weil sie die Ursache der Intelligenz, der Seele, der Natur und aller anderen Dinge ist. Die erste Ursache ist weder Intelligenz noch Seele noch Natur, sondern sie ist über der Intelligenz und der Seele und der Natur, weil sie Urheberin sämmtlicher Dinge ist, mit dem Unterschiede, dass sie die Urheberin der Intelligenz ist ohne irgend welche Vermittlung, die Urheberin der Seele, der Natur und aller anderen Dinge hingegen durch die Vermittlung der Intelligenz. Das göttliche Wissen ferner ist nicht wie das intellectuelle Wissen noch wie das Wissen der Seele, sondern es ist über dem Wissen der Intelligenz und dem Wissen der Seele, weil es der Urheber jedes anderen Wissens ist. Die göttliche Kraft ist über jeder Intelligenz-, jeder Seelen- und jeder Naturkraft, weil sie Ursache einer jeden Kraft ist. Die Intelligenz endlich ist etwas Ganzes (Zusammengesetztes), weil sie Sein und Form ist, und ebenso ist auch die Seele etwas Ganzes und die Natur gleichfalls. Die

للعلّة الاولى كلّيّة لانّها انّيّة فقط فان قال قائل لا بدّ من ان يكون لها كلّيّة قلنا كلّيّتها لانهايتها وشخصها الخير المحض المفيض على العقل· جميع الخيرات وعلى سائر الاشياء بتوسّط العُقل

5 باب آخر

كلّ عقل فانّه مملوء صور الّا انّ من العقول ما يحيط بصور اكثر كلّيّة ومنها ما يحيط بصور اقلّ كلّيّة وذلك انّ الصور التى فى العقول الثوانى السفليّة بنوع جزوىّ هى فى العقول الاول بنوع كلّىّ والصور التى للعقول الاول بنوع كلّىّ هى فى العقول الثوانى بنوع جزوىّ وللعقول الاول قوى عظيمة لانّها اشدّ وحدانيّة من 10 العقول الثوانى السفليّة وللعقول الثوانى السفليّة قوى ضعيفة لانّها

2 in der Handschrift لا نهاية لها 8 جروى 9 nach التى schiebt eine spätere Hand هى ein 10 جروى

erste Ursache hingegen hat keine Ganzheit (Zusammengesetztheit), weil sie nur Sein ist; und wenn Jemand sagt, sie müsse nothwendig eine Ganzheit haben, so erwiedern wir: ihre Ganzheit ist ihre Unendlichkeit und ihr eigenthümliches Wesen ist das reine Gute, welches alles Gute auf die Intelligenz und durch die Vermittlung der Intelligenz auf alle anderen Dinge ausströmen lässt.

§ 9.

Jede Intelligenz ist voll von Formen, mit dem Unterschiede jedoch, dass die eine Formen, welche in höherem Grade universell, die andere Formen, welche in geringerem Grade universell sind, umschliesst. Denn die Formen, welche in den zweiten, niederen Intelligenzen in particulärer Weise sind, sind in den ersten Intelligenzen in universeller Weise, und die Formen, welche die ersten Intelligenzen in universeller Weise haben, sind in den zweiten Intelligenzen in particulärer Weise. Die ersten Intelligenzen haben grosse Kräfte, weil sie von stärkerer Einheit sind als die zweiten, niederen Intelligenzen; diese aber haben schwache Kräfte, weil sie

اقلّ وحدانيّة واكثر تكثير وذلك انّ العقول القريبة من الواحد
الحقّ المحض اقلّ كمّيّة واعظم قوّة والعقول التى هى ابعد
من الواحد الحقّ المحض اكثر كمّيّة واضعف قوّة فلما كانت
العقول القريبة من الواحد الحقّ المحض اقلّ كمّيّة واعظم قوّة
5 عرض من ذلك ان تكون الصور التى تنبجس من العقول الاول
انبجاسا كلّيّا متوحّدا تنبجس من العقول الثوانى انبجاسا جزويّا
متفرّقا ونختصر فنقول انّ الصور التى تأتى من العقول الاول
للثوانى هى اصعب انبجاسا واشدّ تفرّقا فلذلك صارت العقول

1 für الواحد ursprünglich الواحدانية, welches dann, noch von der ersten Hand, abgeändert wurde in الوحد 3 قوّة fehlt in der Handschrift 4 واعظم قوّة fehlt 6 zu تنبجس macht eine spätere Hand am Rande die Glosse: انبجس اى تفجّر („انبجس ist s. v. a. ausfliessen") ‖ جرويا 7 zwischen متفرّقا und ونختصر finden sich in der Handschrift noch die Worte: اذ تنبجس من العقول الاول انبجاسا كلّيّا متوحّدا; eine spätere Hand hat diese Worte durchstrichen und ausserdem an den Rand ein والتى gesetzt, ohne dass dessen Zugehörigkeit und Bedeutung ersichtlich wäre ‖ ونختصر ‖ für الصور ursprünglich الصو, eine spätere Hand hat das ر ergänzt 7—8 für الاول للثوانى in der Handschrift الثوانى

von geringerer Einheit und grösserer Vielfältigkeit sind. Denn die Intelligenzen, welche dem Einen, Wahren, Reinen nahe stehen, sind geringer an Quantität und bedeutender an Kraft; die Intelligenzen aber, welche dem Einen, Wahren, Reinen ferner stehen, sind grösser an Quantität und schwächer an Kraft. Weil nun die Intelligenzen, welche dem Einen, Wahren, Reinen nahe stehen, geringer sind an Quantität und bedeutender an Kraft, so geschieht es, dass die Formen, welche von den ersten Intelligenzen in universeller, geeinter Weise ausgehen, von den zweiten Intelligenzen in particulärer, gesonderter Weise ausgehen. Wir wollen aber kurz sein und sagen: die Formen, welche von den ersten Intelligenzen den zweiten zukommen, gehen schwerer aus und sondern sich in stärkerem Masse. Daher kömmt es, dass die zweiten Intelligenzen

الثوانى تلقى انوارها على الصور الكلّيّة التى فى العقول الكلّيّة
فتجزّئها وتفرّقها لانّها لا تقوى ان تنال تلك الصور على حقيقتها
وصورتها الّا بالنوع الذى تقوى على نيلها اعنى بالتفريق
والتجزئة وكذلك كلّ شىء من الاشياء انّما ينال ما فوقه بالنوع
الذى يقوى على نيله لا بالنوع الذى عليه الشىء المنال 5

باب آخر

كلّ عقل يعقل اشياء دائمة لا تدثر ولا تقع تحت الزمان
وذلك انّه ان كان العقل دائما لا يتحرّك فانّه علّة لاشياء دائمة
لا تستحيل ولا تقع تحت الكون والفساد وانّما صار العقل كذلك
لانّه يعقل بانّيّته وانّيّته دائمة لا تستحيل ولا تتغيّر فان كان 10

1 انوارها will eine spätere Hand am Rande geändert wissen in بصرها; eine noch spätere Hand aber hat dieses Wort wieder durchstrichen 2 فتجريها 3 يقوى 4 والتجرية 5 لا fehlt ‖ المثال für المنال 8 الاشياء für لاشياء 9 يقع ‖ يستحيل

ihre Blicke auf die universellen Formen, welche in den universellen Intelligenzen sind, werfen und dieselben nun theilen und sondern, weil sie nicht fähig sind, diese Formen nach ihrer wahren Natur und Wesenheit aufzunehmen, vielmehr nur in der Weise, in welcher sie dieselben eben aufzunehmen fähig sind, ich meine unter Theilung und Sonderung. So nimmt ein jedes Ding das Höhere nur in der Weise auf, in welcher es dasselbe eben aufzunehmen fähig ist, nicht in der Weise, in welcher das ist, was aufgenommen wird.

§ 10.

Jede Intelligenz erfasst Dinge, welche bleibend sind und nicht vergehen und nicht unter die Zeit fallen. Denn wenn die Intelligenz bleibend und unbeweglich ist, so ist sie Ursache von Dingen, welche bleibend und unvergänglich sind und nicht unter das Entstehen und Vergehen fallen. Es ist dies desshalb der Fall, weil die Intelligenz durch ihr Sein erfasst, ihr Sein aber bleibend und

هذا هاكذا قلنا انّ الاشياء المستحيلة الواقعة تحت الكون
والفساد فانّها تكون من جرميّة اعنى من علّة جرميّة زمانيّة
لا من علّة عقليّة دهريّة

باب آخر

5 الاوائل كلّها بعضها فى بعض بالنوع الذى يليق ان يكون
احدها فى الآخر وذلك انّ فى الانّيّة الحياة والعقل وفى الحياة
الانّيّة والعقل وفى العقل الانّيّة والحياة الّا انّ الانّيّة والحياة فى
العقل عقلان والانّيّة والعقل فى الحياة حياتان والعقل والحياة
فى الانّيّة انّيّتان وانّما كان ذلك كذلك لانّ كلّ اوّل من الاوائل
10 امّا ان يكون علّة وامّا ان يكون معلولا فالمعلول فى العلّة بنوع

1 in der Handschrift انّ علّة الاشياء 2 لانّها für فانّها || جرمة für das erste جرميّة || اعنى fehlt — eine spätere Hand hat die Worte لانّها تكون من جرمة من durchstrichen 3 من ist von späterer Hand durchstrichen 5 die Worte ان يكون fehlen in der Handschrift 6 für احدها ursprünglich احدهما, von späterer Hand schon corrigirt || والعقل fehlt

unvergänglich und unveränderlich ist. Wenn aber dem so ist, so behaupten wir: die vergänglichen, unter das Entstehen und Vergehen fallenden Dinge sind aus einer Körperlichkeit, ich meine aus einer körperlichen, zeitlichen Ursache, nicht aus einer geistigen, ewigen Ursache.

§ 11.

Alle die Ersten sind wechselseitig in einander in der Weise, in welcher es angeht, dass das eine derselben in dem anderen ist. Denn in dem Sein ist das Leben und die Intelligenz, in dem Leben das Sein und die Intelligenz und in der Intelligenz das Sein und das Leben; nur sind das Sein und das Leben in der Intelligenz zwei Intelligenzen, das Sein und die Intelligenz in dem Leben zwei Leben und die Intelligenz und das Leben in dem Sein zwei Sein. Es ist dies desshalb der Fall, weil jedes einzelne von den Ersten entweder Ursache ist oder Verursachtes. Das Verursachte nun ist

العلّة والعلّة فى المعلول بنوع المعلول ونحن قاصرون وقائلون
انّ الشيء الكائن فى الشيء بنوع علّة انّما يكون فيه بالنوع
الذى هو عليه مثل الحسّ فانّه فى النفس بنوع نفسانىّ والنفس
فى العقل بنوع عقلىّ والعقل فى الانّيّة بنوع انّىّ والانّيّة الاولى فى
العقل بنوع عقلىّ والعقل فى النفس بنوع نفسانىّ والنفس فى الحسّ 5
بنوع حسّىّ ونرجع فنقول انّ الحسّ والنفس فى العقل والعلّة
الاولى بنوع وبنوع على ما بيّنّا

باب آخر

كلّ عقل فانّه يعقل ذاته وذلك انّه عاقل ومعقول معا فاذا

1 für قاصرون ursprünglich, wie es wenigstens scheint, فاصكون; zwei spätere Hände wollen موصكون (?موضكون) gelesen wissen 3 علّته für عليه 7 وبنوع fehlt in der Handschrift 9 nach عقل in der Handschrift بالفعل; das ganze Wort aber ist von späterer Hand, während die ursprüngliche Lesart sich nicht mehr erkennen lässt

in der Ursache in der Weise der Ursache, und die Ursache ist in dem Verursachten in der Weise des Verursachten. Wir wollen uns aber kurz fassen und sagen: was in einem anderen ist in der Weise einer Ursache, ist in ihm in der Weise, in welcher dieses letztere (selbst) ist. So ist der Sinn in der Seele in seelischer Weise, die Seele in der Intelligenz in intellectueller Weise, die Intelligenz in dem Sein in seiender Weise, das erste Sein aber in der Intelligenz in intellectueller Weise, die Intelligenz in der Seele in seelischer Weise, die Seele in dem Sinne in sinnlicher Weise. Wir wiederholen und sagen also: der Sinn und die Seele sind in der Intelligenz und der ersten Ursache in verschiedenen Weisen, wie wir es auseinandergesetzt haben.

§ 12.

Jede Intelligenz erfasst sich selbst. Der Grund liegt darin, dass sie intelligent und intelligibel (Erkenntnisssubject und Erkennt-

كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محالة انّه يرى ذاته فاذا راى ذاته
علم انّه عقل يعقل ذاته فاذا علم ذاته علم سائر الاشياء التى
تحته لانّها منه الّا انّها فيه بنوع عقلىّ فالعقل والاشياء المعقولة
واحد وذلك انّه ان كان جميع الاشياء المعقولة فى العقل والعقل
5 يعلم ذاته فلا محالة انّه اذا علم ذاته علم سائر الاشياء واذا
علم سائر الاشياء علم ذاته واذا علم الاشياء فانّما يعلمها
لانّها معقولة فالعقل اذًا يعلم ذاته ويعلم الاشياء المعقولة معا
كما بيّنّا

1 die Worte فاذا راى ذاته fehlen 3 والعقل 4 für جميع in der Handschrift مع, von späterer Hand am Rande corrigirt 5—6 für اذا علم ذاته .... علم ذاته in der Handschrift اذا علم سائر علم ذاته; nach سائر schiebt eine spätere Hand am Rande الاشياء ein 7 بانّها für لانّها ‖ والعقل für فالعقل

nissobject) zugleich ist. Wenn aber die Intelligenz intelligent und intelligibel ist, so ist es unzweifelhaft, dass sie sich selbst schaut; wenn sie aber sich selbst schaut, so erkennt sie, dass sie eine Intelligenz ist, welche sich selbst erfasst. Wenn sie aber sich selbst erkennt, so erkennt sie die übrigen Dinge, welche unter ihr sind, weil sie aus ihr sind; in intellectueller Weise jedoch sind sie in ihr, und es sind daher die Intelligenz und die intelligibelen Dinge Eines. Denn wenn alle intelligibelen Dinge in der Intelligenz sind, und die Intelligenz sich selbst erkennt, so ist es unzweifelhaft, dass sie, wenn sie sich selbst erkennt, die übrigen Dinge erkennt, und wenn sie die übrigen Dinge erkennt, sich selbst erkennt; wenn sie aber die Dinge erkennt, so erkennt sie dieselben nur desshalb, weil sie intelligibel sind. Mithin erkennt also die Intelligenz sich selbst und die intelligibelen Dinge zugleich, wie wir es auseinandergesetzt haben.

باب آخر

كلّ نفس فانّ الاشياء الحسّيّة فيها لانّها مثال لها والاشياء
العقليّة فيها لانّها علم لها وانّما صارت كذلك لانّها متوسّطة
بين الاشياء العقليّة التى لا تتحرّك وبين الاشياء الحسّيّة المتحرّكة
فلما كانت النفس كذلك صارت تؤثّر الاشياء الجرميّة فلذلك 5
صارت علّة الاجرام وصارت معلولة من العقل الذى قبلها فالاشياء
التى أُثّرت من النفس هى فى النفس بمعنى مثال اعنى انّ الاشياء
الحسّيّة مُثّلت على مثال النفس والاشياء التى تقع فوق النفس
هى فى النفس بنوع مستفاد فاذا كان هذا هاكذا عدنا فقلنا
انّ الاشياء الحسّيّة كلّها فى النفس بنوع علّة غير انّ النفس علّة 10

3 علم will eine spätere Hand am Rande ändern in علّة 6 für فالاشياء ursprünglich بالاشياء, von späterer Hand corrigirt 7 هى fehlt ‖ النفوس für das zweite النفس ‖ فمعنى für بمعنى ‖ nach مثال will eine spätere Hand am Rande لها einschieben 10 für غير ursprünglich عنو, von späterer Hand corrigirt

§ 13.

In jeder Seele sind die sinnlichen Dinge, weil sie Vorbild (*παράδειγμα*) derselben ist, und die intelligibelen Dinge sind in ihr, weil sie Abbild (*εἰκών*) derselben ist. Es ist dies desshalb der Fall, weil sie in der Mitte steht zwischen den intelligibelen Dingen, welche unbeweglich sind, und den sinnlichen, beweglichen Dingen. Aus dieser Stellung der Seele aber folgt, dass sie die körperlichen Dinge hervorbringt und also die Ursache der Körper ist, während sie selbst verursacht ist von der Intelligenz, welche vor ihr ist. Die Dinge nun, welche von der Seele hervorgebracht sind, sind in der Seele nach Art eines Vorbildes; ich will sagen: die sinnlichen Dinge sind gebildet nach dem Vorbilde der Seele. Die Dinge hingegen, welche über der Seele sind, sind in ihr in einer erworbenen Weise. Wenn aber dem so ist, so wiederholen wir und sagen: alle sinnlichen Dinge sind in der Seele in der Weise einer Ursache, mit der Massgabe, dass die Seele vorbildliche Ursache ist. Unter Seele aber verstehe ich die Kraft, welche die

مثاليّة واعنى بالنفس القوّة الفاعلة للاشياء الحسّيّة الّا انّ
القوّة الفاعلة فى النفس ليست هيوليّة والقوّة الجرميّة فى النفس
روحانيّة والقوّة المؤثّرة فى الاشياء ذات الابعاد بلا بعد وامّا
الاشياء العقليّة فى النفس فانّها بنوع عرضىّ اعنى انّ الاشياء
5 العقليّة التى لا تتجزّأ هى فى النفس بنوع يتجزّأ والاشياء العقليّة
الوحدانيّة هى فى النفس بنوع تكثير والاشياء العقليّة التى لا تتحرّك
هى فى النفس بنوع حركة فقد استبان انّ الاشياء كلّها العقليّة
والحسّيّة فى النفس الّا انّ الاشياء الحسّيّة الجرميّة المتحرّكة هى فى
النفس بنوع نفسانىّ روحانىّ وحدانىّ وانّ الاشياء العقليّة المتوحّدة
10 الساكنة هى فى النفس بنوع تكثير حركة كما بيّنّا

1 für مثاليّة ursprünglich مثالثة, von späterer Hand corrigirt ‖ für واعنى ursprünglich اعنى, von späterer Hand corrigirt 3 ذوات für ذات ‖ für الابعاد ursprünglich ابعاد, eine spätere Hand will لا ابعاد gelesen wissen 5 تتجزا für يتجزّأ 6 والوحدانية ‖ für النفس ursprünglich النوع, von späterer Hand am Rande corrigirt 7 انّ ist erst von späterer Hand am Rande eingeschoben 8 هى ist erst von späterer Hand am Rande eingeschoben 10 هى ist erst von späterer Hand am Rande eingeschoben ‖ متحركة für حركة

sinnlichen Dinge wirkt, wobei indessen festzuhalten, dass die wirkende Kraft in der Seele nicht materiell, die körperliche Kraft in der Seele geistig und die auf die Dinge einwirkende ausgedehnte Kraft unausgedehnt ist. Die intelligibelen Dinge aber sind in der Seele in accidenteller Weise; ich will sagen: die intelligibelen Dinge, welche nicht getheilt sind, sind in der Seele in getheilter Weise, die intelligibelen, einfachen Dinge sind in der Seele in vielfältiger Weise und die intelligibelen Dinge, welche unbeweglich sind, sind in der Seele in beweglicher Weise. Es ist demnach klar, dass alle Dinge, die intelligibelen wie die sinnlichen, in der Seele sind, die sinnlichen, körperlichen, beweglichen Dinge jedoch sind in der Seele in seelischer, geistiger, einfacher Weise, die intelligibelen, einfachen, ruhenden Dinge aber sind in der Seele in vielfältiger, beweglicher Weise, wie wir es auseinandergesetzt haben.

باب آخر

كلّ عالم يعلم ذاته هو راجع الى ذاته رجوعا تامّا وذلك انّ
العلم انّما هو فعل عقلىّ فاذا علم العالم ذاته فقد رجع بعلمه
الى ذاته وانّما يكون هذا هاكذا اذ كان العالم والمعلوم شيئا
واحدا لانّ علم العالم لذاته يكون منه واليه يكون منه بانّه 5
عالم واليه بانّه معلوم وذلك انّه لما كان العلم علم العالم وكان العالم
يعلم ذاته كان فعله راجعا الى ذاته فجوهره راجع الى ذاته ايضا
وانّما نعنى برجوع الجوهر الى ذاته انّه قائم ثابت بنفسه لا يحتاج
فى ثباته وقيامه الى شىء آخر يقيمه لانّه جوهر بسيط مكتفٍ
بنفسه 10

3 عقلىّ fehlt 4 اذا für اذ 6 das zweite العالم fehlt 9—10 يكيف نفسه

§ 14.

Alles, was sich selbst erkennt, wendet sich vollständig zu sich selbst hin. Das Erkennen nämlich ist eine intellectuelle Thätigkeit. Wenn nun etwas sich selbst erkennt, so wendet es sich mit seinem Erkennen zu sich selbst hin. Der Grund liegt darin, dass ja das Erkenntnisssubject und das Erkenntnissobject Eines und dasselbe sind, weil das Erkennen dessen, was sich selbst erkennt, von diesem Wesen ausgeht und auf dieses Wesen hinzielt, ersteres, weil es Erkenntnisssubject, letzteres, weil es Erkenntnissobject. Denn da das Erkennen das Erkennen des erkennenden Subjectes ist und dieses sich selbst erkennt, so wendet es sich mit seiner Thätigkeit zu sich selbst hin. Ebendesshalb aber wendet auch seine Wesenheit sich zu sich selbst hin. Unter dem Sichhinwenden der Wesenheit zu sich selbst aber verstehen wir, dass die Wesenheit durch sich selbst existirt und subsistirt, ohne zu ihrer Subsistenz und Existenz eines anderen Dinges zu bedürfen, welches ihr Existenz verliehe, weil sie eine einfache Wesenheit ist, welche sich selbst genügt.

باب آخر

كلّ القوى التى لا نهاية لها متعلّقة باللانهاية الاولى التى
هى قوّة القوى لانّها لا مستفادة او ثابتة قائمة فى الاشياء الهويّة
بل هى قوّة الاشياء الهويّة ذوات الثبات فان قال قائل بانّ
5 الهويّة الاولى المبتدَعة اعنى العقل قوّة لا نهاية لها قلنا ليست
الهويّة المبتدَعة قوّةً بل لها قوّة ما وانّما صارت قوّتها غير
متناهية سفلا لا علوا لانّها ليست بالقوّة المحضة التى انّما هى
قوّة بانّها قوّة وهى التى لا تتناها نهاية سفلا ولا علوا فامّا
الهويّة الاولى المبتدَعة اعنى العقل فلها نهاية ولقوّتها نهاية
10 ايضا ببقى علّتها وامّا الهوّية الاولى المبتدِعة فهى اللانهاية الاولى

2 الاولى للعلّة لا نهاية بان متعلّقة 3 لا fehlt 4 قوته für قوّة ‖ وهى الاشيا التى 8 ليس ‖ لانّها für الا انها 7 الثبات für الاثبات لا نهاية ‖ ببقى علّتها für يكفى عليها 10 ولقوّتها für ولقربها 9 für اللانهاية

§ 15.

Alle unendlichen Kräfte hängen an der ersten Unendlichkeit, welche die Kraft der Kräfte ist, weil sie nicht erworben ist oder in den seienden Dingen subsistirt und existirt, sondern vielmehr die Kraft der seienden, Subsistenz habenden Dinge ist. Wenn aber Jemand sagt, das erste geschaffene Seiende, ich meine die Intelligenz, sei unendliche Kraft, so erwiedern wir: das geschaffene Seiende ist nicht Kraft, sondern hat etwas von Kraft, und nach unten hin, nicht nach oben hin, ist seine Kraft ohne Ende, weil es nicht die reine Kraft ist, welche nur dadurch Kraft ist, dass sie eben Kraft ist, und welche durchaus kein Ende hat, nach unten wie nach oben hin. Das erste geschaffene Seiende vielmehr, ich meine die Intelligenz, hat ein Ende und seine Kraft hat auch ein Ende, insofern seine Ursache (über ihm) bleibt. Das erste schaffende Seiende

المحضة وذلك انّه ان كانت الهويّات القويّة لا نهاية لها من
اجل استفادتها من اللانهاية الاولى المحضة التى من اجلها
كانت الهويّات وان كانت الهويّة الاولى هى التى جعلت الاشياء
التى لا نهاية لها فلا محالة انّها فوق اللانهاية وامّا الهويّة
المبتدَعة الاولى اعنى العقل فليست لانهاية بل يقال انّها غير 5
متناهية ولا يقال انّها هى التى لانهاية بعينها فالهويّة الاولى
اذا هى مقدار الهويّات الأُوَل العقليّاتُ والهويّات الثوانى الحسّيات
اعنى انّها هى التى ابتدعت الهويّات وقدرتها مقدارا ملائما
لكلّ هويّة ونعود فنقول انّ الهويّة الاولى المبتدِعة فوق اللانهاية
فامّا الهويّة الثانية المبتدَعة فانّها غير متناهية والذى بين 10
الهويّة الاولى المبتدِعة وبين الهويّة الثانية المبتدَعة لانهاية

1 الهونيات القريبة für الهويّات القويّة 2 das erste من fehlt ‖
اللانهاية für لا نهاية ‖ 4 التى fehlt ‖ الهويّات für الانهيات 3 الانهايته
7 الاولى 9 الانهاية

hingegen ist die erste, reine Unendlichkeit. Denn wenn die kraftbegabten Seienden kein Ende haben, weil sie (diese Vollkommenheit) erlangen von der ersten, reinen Unendlichkeit, durch welche die Seienden sind, und wenn das erste Seiende es ist, welches die Dinge, die kein Ende haben, in's Dasein gesetzt hat, so kann kein Zweifel sein, dass dieses über der Unendlichkeit ist. Das erste geschaffene Seiende hingegen, ich meine die Intelligenz, ist nicht Unendlichkeit; es ist vielmehr zu sagen, dass es ohne Ende ist, aber nicht, dass es das ist, was seinem Wesen nach Unendlichkeit ist. Das erste Seiende also ist das Mass der ersten, intelligibelen und der zweiten, sinnlichen Seienden; ich will sagen: dieses ist es, was die Seienden geschaffen und mit dem einem jeden einzelnen zukommenden Masse gemessen hat. Wir wiederholen und sagen also: das erste, schaffende Seiende ist über der Unendlichkeit, das zweite, geschaffene Seiende ist ohne Ende, und das, was zwischen dem ersten, schaffenden Seienden und dem zweiten, geschaffenen

وسائر الفضائل المفردة مثل الحياة والضياء وما اشبههما فانّها
علل الاشياء كلّها ذوات الفضائل اعنى انّ اللانهاية هى من
العلّة الاولى والمعلول الاوّل هى علّة كلّ حياة وكذلك سائر
الفضائل المتنزّلة من العلّة الاولى على المعلول الاوّل اوّلا وهو
5 العقل ثمّ تتنزّل على سائر المعلولات العقليّة والجسمانيّة بتوسّط
العقل

باب آخر

كلّ قوّة وحدانيّة فهى اكثر اللانهاية من القوّة المتكثّرة
وذلك انّ اللانهاية الاولى التى هى العقل قريبة من الواحد الحقّ
10 المحض فمن اجل ذلك صارت كلّ قوّة قريبة من الواحد الحقّ

1 الافاعيل für الفضائل ‖ مثل fehlt 2 الانهاية ‖ für من in der Handschrift التى بين 3 حى für حياة 4 الاوّل fehlt 5 المعلومات 8 ursprünglich هى für فهى, von späterer Hand corrigirt ‖ الانهاية 9 الانهاية ‖ التى fehlt

Seienden ist, ist Unendlichkeit. Die übrigen einfachen Vollkommenheiten aber, wie das Leben, das Licht u. s. f., sind die Ursachen aller Dinge, welche (diese) Vollkommenheiten besitzen. Ich will sagen: die Unendlichkeit stammt aus der ersten Ursache, das erste Verursachte aber ist die Ursache alles Lebens und ebenso der übrigen Vollkommenheiten, welche von der ersten Ursache zunächst auf das erste Verursachte, die Intelligenz, und dann durch die Vermittlung der Intelligenz auf die übrigen verursachten Dinge, intelligibele wie körperliche, herabkommen.

§ 16.

Die einige Kraft ist von grösserer Unendlichkeit als die vielfältige Kraft. Denn die erste Unendlichkeit, die Intelligenz, steht dem Einen, Wahren, Reinen nahe, und daher kömmt es, dass in jeder Kraft, welche dem Einen, Wahren, Reinen nahe steht, die

المحض فاللانهاية فيها اكثر من القوّة البعيدة منه وذلك انّ
القوّة اذا بدأت تتكثّر فانّها تهلك وحدانيّتها فاذا هلكت
وحدانيّتها هلكت لانهايتها التى كانت فيها وانّما تفقد القوّة
اللانهاية من اجل تجزئتها والدليل على ذلك القوّة المتجزّئة
وانّها كلّما اجتمعت وتوحّدت عظمت واشتدّت وفعلت افاعيل 5
عجيبة وكلّما تجزّأت وانقسمت صغرت وضعفت وفعلت افاعيل
خسيسة فقد بان اذا ووضح انّ القوّة كلّما قربت من الواحد
الحقّ المحض اشتدّت وحدانيّتها وكلّما اشتدّت وحدانيّتها
كانت اللانهاية فيها اظهر وابين وكانت افاعيلها افاعيل عظيمة
عجيبة شريفة 10

1 فالانهاية 2 بدت ‖ بدت تكثر 3—2 الانهايتها التى هلكت وبدت
‖ تجزأت für تجرت 6 افاعيلها 5 تحريتها ‖ الانهاية 4 نفقد 3
وحدانيّتها für das zweite وحدانيته 8 افاعيلا ‖ وصعفت ‖ صعرت
افاعيل für افاعيلا ‖ الانهاية 9

Unendlichkeit grösser ist als in der Kraft, welche jenem ferne steht. Denn wenn eine Kraft anfängt sich zu vervielfältigen, so verliert sie ihre Einheit; wenn sie aber ihre Einheit verliert, so verliert sie ihre Unendlichkeit, welche in ihr war. Die Unendlichkeit aber büsst die Kraft nur in Folge ihrer Theilung ein. Der Beweis liegt in der getheilten Kraft, insofern diese, zusammengefügt und geeint, gross und stark ist und wunderbare Werke wirkt, getheilt und zersplittert aber, klein und schwach ist und geringfügige Werke wirkt. Es ist demnach klar und einleuchtend, dass, wenn eine Kraft dem Einen, Wahren, Reinen nahe steht, ihre Einheit stark, und wenn ihre Einheit stark, die Unendlichkeit in ihr augenscheinlicher und auffälliger ist und ihre Werke grosse, wunderbare, erhabene Werke sind.

باب آخر

الاشياء كلّها ذات هويّات من اجل الهويّة الاولى والاشياء
الحيّة كلّها متحرّكة بذاتها من اجل الحياة الاولى والاشياء العقليّة
كلّها ذوات علم من اجل العقل الاوّل وذلك انّه ان كانت كلّ
5 علّة تعطى معلولها شيئا فلا محالة انّ الهويّة الاولى تعطى
معلولاتها كلّها الهويّة وكذلك الحياة تعطى معلولاتها الحركة
لانّ الحياة هى انبجاس ينبجس من الهويّة الاولى الساكنة الدائمة
واوّل حركة وكذلك العقل يعطى معلولاته العلم وذلك انّ كلّ علم
حقّ انّما هو من العقل والعقل هو اوّل عالم كان وهو المفيض
10 العلم على سائر العَلامَة ونعود فنقول انّ الهويّة الاولى ساكنة
وهى علّة العلل وان كانت تعطى الاشياء كلّها الهويّة فانّها

2 هيويات ‖ المونه für الهويّة 4 الاولى 5 الهويّة für الهويّة 6 ملعولاتها für das erste معلولاتها ‖ für كلّها ursprünglich كلما, von späterer Hand corrigirt 7 تنبجس

§ 17.

Alle Dinge haben das Sein durch das erste Sein, alle lebenden Dinge sind selbstbewegungsfähig durch das erste Leben und alle intellectuellen Dinge sind erkenntnissfähig durch die erste Intelligenz. Denn wenn jede Ursache dem von ihr Verursachten etwas mittheilt, so kann kein Zweifel sein, dass das erste Sein allem von ihm Verursachten das Sein mittheilt; und ebenso theilt das Leben dem von ihm Verursachten die Bewegung mit, weil das Leben ein Ausgang von dem ersten, ruhenden, bleibenden Sein und der Anfang der Bewegung ist; und ebenso theilt die Intelligenz dem von ihr Verursachten die Erkenntnisskraft mit, denn jede wahre Erkenntnisskraft geht nur von der Intelligenz aus, und die Intelligenz ist das erste erkennende Wesen, welches existirt, und zugleich dasjenige, was die Erkenntnisskraft auf die übrigen erkennenden Wesen ausströmen lässt. Wir wiederholen und sagen also: Das erste Sein ist ruhend und es ist die Ursache

تعطيها بنوع ابداع وامّا الحياة الاولى فانّها تعطى ما تحتها الحياة
لا بنوع ابداع بل بنوع صورة وكذلك العقل انّما يعطى ما تحته
من العلم وسائر الاشياء بنوع صورة لا بنوع ابداع لانّ نوع
الابداع انّما هو للعلّة الاولى وحدها

باب آخر

انّ من العقول ما هو عقل الاهىّ لانّه يقبل من الفضائل
الأوّل التى تنبجس من العلّة الاولى قبولا كثيرا ومنها ما هو عقل
فقط لانّه لا يقبل من الفضائل الاول الّا بتوسّط العقل الاوّل ومن
الانفس ما هى نفس عقليّة لانّها متعلّقة بالعقل ومنها ما هى
نفس فقط ومن الاجرام الطبيعيّة ما لها نفس تدبّرها وتقوم 10
عليها ومنها ما هى اجرام طبيعيّة فقط لا نفس لها وانّما

7 هى für هو 8 الّا ist erst von späterer Hand eingeschoben 11 فقط fehlt

der Ursachen, und wenn es allen Dingen das Sein mittheilt, so theilt es dasselbe in der Weise einer Erschaffung mit; das erste Leben hingegen theilt dem, was unter ihm ist, das Leben mit nicht in der Weise einer Erschaffung, sondern in der Weise einer Form; und ebenso theilt auch die Intelligenz dem, was unter ihr ist, von der Erkenntnisskraft und den übrigen Dingen mit in der Weise einer Form, nicht in der Weise einer Erschaffung, weil die Weise der Erschaffung ausschliesslich der ersten Ursache eigen ist.

§ 18.

Die Intelligenzen sind theils göttliche Intelligenzen, weil sie die ersten Vollkommenheiten, welche von der ersten Ursache ausgehen, in reichlichem Masse aufnehmen, theils Intelligenzen schlechtweg, weil sie von den ersten Vollkommenheiten nur durch die Vermittlung der ersten Intelligenz etwas aufnehmen. Die Seelen ferner sind theils intellectuelle Seelen, weil sie an der Intelligenz hängen, theils Seelen schlechtweg. Die physischen Körper endlich sind theils mit einer Seele ausgestattet, welche sie leitet und ihnen vorsteht, theils sind es physische Körper schlechtweg ohne Seele.

صار هذا هكذا لانّه ليس الشرج العقلىّ كلّه ولا النفسانىّ كلّه
ولا الجرمىّ كلّه متعلّقا بالعلّة التى فوقه الّا ما كان منه تامّا
كاملا فانّه هو الذى يتعلّق بالعلّة التى فوقه اعنى انّه ليس كلّ
عقل متعلّقا بالفضائل الآتية من العلّة الاولى الّا ما كان منها
5 عقلا تامّا اوّلا كاملا فانّه يقوى على قبول الفضائل المتنزّلة من
العلّة الاولى والتعلّق بها لشدّة وحدانيّته وكذلك ايضا ليس كلّ
نفس متعلّقة بالعقل الّا ما كان منها تامّا كاملا واشدّ مع العقل
فانّها تتعلّق بالعقل وهو العقل التامّ وكذلك ايضا ليس كلّ جرم
طبيعىّ ذا نفس الّا ما كان منها تامّا كاملا كانّه منطقىّ وعلى
10 هذه الصفة تكون سائر المراتب العقليّة وبهذا القياس

1 الشرح 2 الحيونى für الجرمىّ || فوقها || منها 4 متعلق für
متعلّقا 5 اوّلا fehlt || المفبدلة für المتنزلة 6 الاولى fehlt || وحدانية
7—8 die Worte التامّ .... واشدّ fehlen 9 in der Handschrift تامًا
وكذلك ايضا ليس كانه منطيقى

Es ist dies desshalb der Fall, weil nicht die ganze intellectuelle und nicht die ganze seelische und nicht die ganze körperliche Gattung an der Ursache, welche über ihr ist, hängt, sondern nur das Vollkommene und Vollendete in einer jeden Gattung, denn dieses ist es, was an der Ursache, die über ihm ist, hängt. Ich will sagen: nicht jede Intelligenz hängt an den von der ersten Ursache kommenden Vollkommenheiten, sondern nur die an erster Stelle vollkommenen und vollendeten Intelligenzen, denn diese (nur) sind fähig, die von der ersten Ursache herabkommenden Vollkommenheiten aufzunehmen und an denselben zu hängen, wegen der Stärke ihrer Einheit. Ebenso hängt auch nicht jede Seele an der Intelligenz, sondern nur die vollkommenen und vollendeten und mit der Intelligenz am stärksten verbundenen Seelen, denn diese hängen an der Intelligenz, d. h. an der vollkommenen Intelligenz. Und ebenso hat auch nicht jeder physische Körper eine Seele, sondern nur die vollkommenen und vollendeten und gleichsam vernunftbegabten Körper. Und in dieser Weise und nach dieser Analogie verhält es sich auch mit den übrigen intelligibelen Ordnungen.

باب آخر

انّ العلّة الاولى تدبّر الاشياء المبتدعة كلّها من غير ان
تخلط بها وذلك انّ التدبير لا يضعف وحدانيّتها العالية على
كلّ شيء ولا يوهنها ولا يمنعها جوهر وحدانيّتها المنابية للاشياء
من ان تدبّر الاشياء وذلك انّ العلّة الاولى ثابتة قائمة بوحدانيّتها 5
المحضة دائما وهى تدبّر الاشياء المبتدعة كلّها وتفيض عليها
قوّة الحياة والخيرات على نحو قوّتها واستطاعتها وامّا الخير
الاوّل فانّه يفيض الخيرات على الاشياء كلّها فيضا واحدا الّا
انّ كلّ واحد من الاشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو
كونه وانّيّته والخير الاوّل انّما صار يفيض الخيرات على الاشياء 10
كلّها بنوع واحد لانّه انّما هو خير بانّيّته وهويّته وقوّته بانّه

2 المبتدعة fehlt 3 تحيط für تخلط 4 جوهر fehlt 7 القوة الحياة; eine spätere Hand will القوة والحياة gelesen wissen 11 für بانّيّته ursprünglich بانىه, von späterer Hand punktirt: بانيه

§ 19.

Die erste Ursache lenkt und leitet alle Dinge, ohne sich mit ihnen zu vermischen. Denn die Leitung kann ihre über jedes Ding erhabene Einheit nicht schmälern oder aufheben, und die Natur ihrer von den Dingen gesonderten Einheit (τῆς χωριστῆς ἑνώσεως) kann sie an der Leitung der Dinge nicht hindern. Denn die erste Ursache verharrt und verbleibt in ihrer reinen Einheit fort und fort, während sie zugleich alle geschaffenen Dinge lenkt und leitet und die Kraft des Lebens und das verschiedene Gute auf dieselben ausströmen lässt, nach Massgabe ihrer Kraft und ihres Vermögens (das Gute) aufzunehmen. Das erste Gute lässt in einem und demselben Ergusse das verschiedene Gute auf alle Dinge ausströmen; jedes einzelne Dinge aber nimmt von diesem Ergusse auf nach Massgabe seines Wesens und seines Seins. Das erste Gute lässt das verschiedene Gute auf alle Dinge in einer und derselben Weise ausströmen, weil es Gutes ist vermöge seines Seins und seiner

خير والخير والهويّة شيء واحد فكما صارت الهويّة الاولى هويّة
وخيرا نوعا واحدا صارت تفيض الخير على الاشياء فيضانا
واحدا ولا يفيض على بعض الاشياء اقلّ وعلى بعضها اكثر وانّما
اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل وذلك انّ القوابل
5 للخيرات لا تقبل الخيرات بالسواء بل بعضها يقبل اكثر من بعض
وذلك من اجل عظم جودها ونعود فنقول انّ كلّ فاعل يفعل
بانّيّته فقط فليس بينه وبين مفعوله وصلة ولا شيء آخر متوسّط
وانّما كانت الوصلة بين الفاعل والمفعول زيادة على الانّيّة اعني
انّه اذا كان الفاعل والمفعول بآلة ولا يفعل بانّيّته وببعض صفاته

1 الهويته für الهويّة, von späterer Hand corrigirt 2 وخير || واحد
5 تلقا für تقبل || الشرف für اكثر من 6 وذلك ... جودها fehlt
7 بانيته ist zum Theil von späterer Hand; das Ursprüngliche ist nicht mehr zu erkennen || معلوله für مفعوله 9 لكن für ولا

Wesenheit und seiner Kraft, insofern es Gutes ist und das Gute und die Wesenheit eines und dasselbe sind. Wie nun die erste Wesenheit Wesenheit und Gutes ist in einer und derselben Weise, so lässt sie in einem und demselben Ergusse das Gute auf die Dinge ausströmen, und es strömt nicht auf das eine Ding weniger, auf das andere mehr aus. Der Grund für die Verschiedenheit des Guten und der Vollkommenheiten liegt vielmehr lediglich auf Seiten des Aufnehmenden; denn die Dinge, welche das Gute aufnehmen, nehmen dasselbe nicht gleichmässig auf, sondern das eine nimmt mehr auf als das andere, und hat dies seinen Grund in der grossen Fülle des Guten. Wir wiederholen und sagen also: zwischen dem durch sein blosses Sein Wirkenden und seiner Wirkung gibt es kein Verhältniss (σχέσις) und nichts anderes Vermittelndes. Das Verhältniss zwischen dem Wirkenden und der Wirkung ist etwas zum Sein Hinzukommendes (πρόσθεσις τοῦ εἶναι). Ich will sagen: wenn zwischen dem Wirkenden und der Wirkung ein Werkzeug liegt und das Erstere nicht durch sein Sein und einen Theil seiner

وكانت انيّته مركّبة فذلك الفاعل يفعل بوصلة بينه وبين مفعوله
ويكون حدّ الفاعل منابيا لفعله ولا يدبّره تدبيرا صحيحا ولا
مستقصيا فامّا الفاعل الذى ليس بينه وبين فعله وصلة البتّة
فذلك الفاعل فاعل حقّا ومدبّر حقّا يفعل الاشياء بغاية الاحكام
الذى لا يمكن ان يكون من ورائه احكام آخر ويدبّر فعله بغاية
التدبير وذلك انّه يدبّر الشىء بالنوع الذى يفعل وانّما يفعل
بهويّته فبهويّته ايضا يدبّر ومن اجل ذلك صار يدبّر ويفعل
بغاية الفعل والتدبير الذى لا اختلاف فيه ولا اعوجاج وانّما
اختلفت الافاعيل والتدبير من قبل العلل الاولى على نحو حقّ القابل

1 ينفعل für يفعل 2 يدبر für يدبّره 3 مستقضيا 7 فبهويّته
fehlt من für ومن 9 على نحو حقّ القابل fehlt

Attribute wirkt und sein Sein zusammengesetzt ist, so wirkt das Wirkende mittelst eines Verhältnisses zwischen ihm und seiner Wirkung, und das Ende des Wirkenden ist gesondert von seinem Werke, und es lenkt und leitet dasselbe nicht in vollkommener und höchster Weise. Wenn hingegen zwischen dem Wirkenden und seinem Werke durchaus kein Verhältniss ist, so wirkt das Wirkende in Wahrheit und lenkt und leitet in Wahrheit, indem es die Dinge wirkt mit der vollendetsten Ordnung und Schönheit, über welche hinaus es keine Ordnung und Schönheit mehr geben kann, und in der vollendetsten Weise sein Werk leitet. Denn es leitet das Ding in der Weise, in welcher es wirkt, und weil es durch sein Sein wirkt, so leitet es auch durch sein Sein. In Folge dessen leitet und wirkt es in der vollendetsten Weise, ohne Verschiedenheit und ohne Widerspruch. Die Verschiedenheit der Werke und der Leitung seitens der ersten Ursachen ist lediglich durch die Tauglichkeit (ἀξία) des Aufnehmenden bedingt.



باب آخر

العلّة الاولى مستغنية بنفسها وهى الغناء الاكبر والدليل على
ذلك وحدانيّتها لانّها لا وحدانيّة متبوّثة فيها بل هى وحدانيّة
محضة لانّها بسيطة فى غاية البسيط فان اراد مريد ان يعلم انّ
5 العلّة الاولى هى الغناء الاكبر فليُلْقِ وهمه على الاشياء المركّبة
وليفحص عنها فحصا مستقصيا فانّه سيجد كلّ مركّب ناقصا
محتاجا امّا الى غيره وامّا الى الاشياء التى تركّب منها فامّا الشىء
المبسوط اعنى الواحد الذى هو خير فانّه واحد ووحدانيّته خير
والخير والواحد شىء واحد فذلك الشىء هو الغناء الاكبر يفيض
10 ولا يفاض عليه بنوع من الانواع فامّا سائر الاشياء عقليّة كانت او

3 الا انها für لانّها لا ‖ مسوبه (?) 4 تخضه für محضة 8 المتوسط für المبسوط

§ 20.

Die erste Ursache ist sich selbst genügend (*αὐταρκής*), denn sie ist der grösste Reichthum. Der Beweis hiefür liegt in ihrer Einheit, weil diese nicht eine in ihr zerstreute Einheit ist, sondern eine reine Einheit, weil sie im höchsten Grade einfach ist. Wenn aber Jemand erkennen will, dass die erste Ursache der grösste Reichthum ist, so werfe er seinen Blick auf die zusammengesetzten Dinge und untersuche sie mit höchster Genauigkeit. Er wird dann finden, dass jedes zusammengesetzte Ding unvollkommen ist, weil entweder anderer Dinge bedürfend oder doch der Dinge, aus welchen es zusammengesetzt ist. Das einfache Ding hingegen, ich meine das Eine, welches Güte ist, ist Eines und seine Einheit ist Güte und die Güte und das Eine sind Eines und dasselbe. Dieses Ding ist daher der grösste Reichthum und es lässt (das Gute auf die anderen Dinge) ausströmen, nimmt aber selbst in keiner Weise eine Ausströmung (von einem anderen Dinge) auf. Die übrigen

حسّيّة فانّها غير مستغنية بانفسها بل تحتاج الى الواحد الحقّ المفيض عليها بالفضائل وجميع الخيرات

باب آخر

العلّة الاولى فوق كلّ اسم يسمّى به وذلك انّه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده لانّ الناقص غير تامّ ولا يقدر ان 5 يفعل فعلا تامّا اذ كان ناقصا والتامّ عندنا وان كان مكتفيا بنفسه فانّه لا يقدر على ابداع شيء آخر ولا ان يفيض عن نفسه شيئا البتّة فان كان هذا هاكذا عدنا فقلنا انّ العلّة الاولى ليست بناقصة ولا تامّة فقط بل هي فوق التمام لانّها مبدعة الاشياء ومفيضة الخيرات عليها افاضة تامّة لانّها خير 10

1 الواحد الواحد الحقّ 6 اذا für اذ ‖ عندنا fehlt 9 für فوق ursprünglich فوم oder فرم, von späterer Hand corrigirt 10 مبدعة الاشياء ..... لانّها fehlt

Dinge hingegen, seien sie intelligibel oder sinnenfällig, sind nicht sich selbst genügend, sondern sie bedürfen des Einen, Wahren, welches die verschiedenen Vollkommenheiten und alles Gute auf sie ausströmen lässt.

§ 21.

Die erste Ursache ist über jedem Namen, der genannt wird. Der Grund liegt darin, dass ihr weder das Unvollkommensein eignet noch das blosse Vollkommensein. Denn das Unvollkommene ist nicht vollkommen und ist nicht fähig, eine vollkommene Thätigkeit auszuüben, weil es eben unvollkommen ist; das Vollkommene aber nach unserer Anschauungsweise, wenn es auch sich selbst genügt, ist doch nicht fähig, ein anderes Ding zu erschaffen oder irgend etwas von sich selbst ausströmen zu lassen. Wenn aber dem so ist, so wiederholen wir und sagen: die erste Ursache ist weder unvollkommen noch bloss vollkommen, sondern sie ist über dem Vollkommensein, weil sie die Dinge erschafft und in voll-

لا نهاية له ولا ابعاد فالخير الاوّل اذا يملأ العوالم كلّها خيرات
الّا انّ كلّ عالم انّما يقبل من ذلك الخير على نحو قوّته فقد بان
ووضح انّ العلّة الاولى فوق كلّ اسم يسمّى به واعلا منه وارفع

باب آخر

5 كلّ عقل الاهىّ فانّه يعلم الاشياء بانّه عقل ويدبّرها بانّه
الاهىّ وذلك انّ خاصّة العقل العلم وانّما تمامه وكماله بان يكون
عالما والمدبّر هو الالاه تبارك وتعالى لانّه يملأ الاشياء من
الخيرات والعقل هو أوّل مبتدع وهو اكبر تشبّها بالالاه تعالى
فمن اجل ذلك صار يدبّر الاشياء التى تحته وكما انّ الالاه تبارك
10 وتعالى يفيض الخير على الاشياء كذلك العقل يفيض العلم على

1 فغان (?) für ابعاد || ursprünglich العوام, von späterer Hand corrigirt in العوالم || كلّها كلّها 2 الخير fehlt 9 الاشياء له für الالاه

kommener Weise das Gute auf dieselben ausströmen lässt, weil sie Güte ist ohne Ende und ohne Massen. Das erste Gute erfüllt nun also alle Welten mit Gutem, nur dass jede Welt nach Massgabe ihrer Kraft von diesem Guten aufnimmt. Mithin ist es klar und einleuchtend, dass die erste Ursache über jedem Namen, der genannt wird, und höher und erhabener ist.

§ 22.

Jede göttliche Intelligenz erkennt die Dinge, weil sie Intelligenz, und leitet dieselben, weil sie göttlich ist. Der Intelligenz nämlich ist es von Natur aus eigen, zu erkennen, und darin, dass sie erkennend ist, liegt ihre Vollkommenheit und Vollendung. Gott aber — er sei gepriesen und verherrlicht! — ist der Dinge Leiter, weil er die Dinge mit Gutem erfüllt. Die Intelligenz jedoch ist das erste Erschaffene und Gott — er sei verherrlicht! — am meisten ähnlich. Daher nun kommt es, dass sie die Dinge, welche unter ihr stehen, leitet, und wie Gott — er sei gepriesen und verherrlicht! — das Gute auf die Dinge ausströmen lässt, so lässt

الاشياء التى تحته غير انّه وان كان العقل يدبّر الاشياء التى
تحته فانّ اللّه تبارك وتعالى يتقدّم العقل بالتدبير ويدبّر الاشياء
تدبيرا اعلا وارفع من تدبير العقل لانّه هو الذى اعطا العقل
التدبير والدليل على ذلك انّ الاشياء التى لا ينالها تدبير
العقل فقد ينالها تدبير مبدع العقل وذلك انّه لا يفوت تدبيره 5
شىء من الاشياء البتّة لانّه يريد ان ينيل خيرَه جميعَ الاشياء
كلّها وذلك انّه ليس كلّ شىء يشتاق الى العقل ولا يحرص على
نيله والاشياء كلّها تشتاق الى الخير من الاوّل وتحرص على نيله
حرصا وافرا لا يشكّ فى ذلك شاكّ

2 وتعالى fehlt 3 تدبير für تدبيرا 6 لا für لانّه; eine spätere Hand hat لا يريد ان ينيل im Anschlusse an das Vorhergehende geändert in ولا يفوت ان لا ينال 8 من الاوّل fehlt 9 واثقا für وافرا

die Intelligenz auf die Dinge, welche unter ihr stehen, die Erkenntniss ausströmen. Wiewohl indessen die Intelligenz die Dinge, welche unter ihr stehen, leitet, so steht doch Gott — er sei gepriesen und verherrlicht! — in der Leitung der Dinge vor und über der Intelligenz, und leitet er die Dinge in einer höheren und erhabeneren Weise als die Intelligenz, weil er es ist, welcher der Intelligenz die Leitung verliehen hat. Der Beweis hiefür liegt darin, dass die Dinge, welche von der Leitung der Intelligenz nicht erreicht werden, wohl erreicht werden von der Leitung des Schöpfers der Intelligenz. Denn seiner Leitung geht schlechterdings kein Ding verlustig, weil er sein Gutes zu einem jeden einzelnen von all' den Dingen hingelangen lassen will. Denn nicht jedes Ding sehnt sich nach der Intelligenz und verlangt nach ihrem Besitze. Alle Dinge aber sehnen sich nach dem von dem Ersten kommenden Guten und verlangen gar sehr nach seinem Besitze. Hieran zweifelt Niemand.

باب آخر

العلّة الاولى توجد فى الاشياء كلّها على ترتيب واحد لكنّ
الاشياء كلّها لا توجد فى العلّة الاولى على ترتيب واحد وذلك
انّه وان كانت العلّة الاولى موجودة فى الاشياء كلّها فانّ كلّ
5 واحد من الاشياء يقبلها على نحو قوّته وذلك انّ من الاشياء ما
يقبلها قبولا وحدانيّا ومنها ما يقبلها قبولا متكثّرا ومنها ما
يقبلها قبولا دهريّا ومنها ما يقبلها قبولا زمانيّا ومنها ما
يقبلها قبولا روحانيّا ومنها ما يقبلها قبولا جرميّا وانّما صار
اختلاف القبول لا من اجل العلّة الاولى لكن من قبل القابل
10 وذلك انّ القابل يختلف فلذلك صار القبول مختلفا ايضا فامّا
المفيض فانّه واحد غير مختلف يُفيض على جميع الاشياء الخيرات
بالسواء فانّ الخير يَفيض على جميع الاشياء من العلّة الاولى

2–4 توجد فى . . . . العلّة الاولى fehlt
6 واحدانيا

§ 23.

Die erste Ursache ist in allen Dingen auf Eine Art und Weise, nicht aber sind alle Dinge in der ersten Ursache auf Eine Art und Weise. Denn wenngleich die erste Ursache in allen Dingen ist, so nimmt doch jedes einzelne Ding dieselbe auf nach dem Masse seiner Kraft. Denn einige Dinge nehmen sie einfach auf, andere vielfach, einige ewig, andere zeitlich, einige geistig, andere körperlich. Der Grund für die Verschiedenheit der Aufnahme liegt nicht in der ersten Ursache, sondern auf Seiten dessen, was aufnimmt. Denn das, was aufnimmt, ist verschieden und desshalb ist auch die Aufnahme verschieden. Das, was ausströmen lässt, hingegen ist (immer) Eines und dasselbe ohne Verschiedenheit und es lässt das Gute auf alle Dinge gleichmässig ausströmen. Denn das Gute strömt auf alle Dinge von der ersten Ursache gleichmässig aus. Die Dinge selbst also sind die Ursache der Verschieden-

بالسواء فالاشياء اذا هى علّة اختلاف فيضان الخير على الاشياء
فلا محالة اذا انّه لا يوجد الاشياء كلّها فى العلّة الاولى بنوع
واحد فقد بان انّ العلّة الاولى توجد فى جميع الاشياء بنوع
واحد ولا يوجد فيها جميع الاشياء بنوع واحد فعلى نحو قربة
العلّة الاولى وعلى نحو ما يقتدر الشىء على قبول العلّة الاولى 5
فعلى قدر ذلك يقدر ان ينال منها ويتلذّذ بها وذلك انّه
انّما ينال الشىء من العلّة الاولى ويتلذّذ بها على نحو وجوده
وانّما اعنى بالوجود المعرفة فانّه على نحو معرفة الشىء بالعلّة
الاولى المبتدِعة فعلى قدر ذلك ينال منها ويتلذّذ بها
10 كما بيّنا

1 فلاسىا für فالاشياء || الخير على fehlt 2 الاولى لا بنوع 3 وقد
für فقد 4—5 بنوع واحد والعلّة الاولى على نحو قوّته وعلى 6 تقدر
7 على fehlt 8 فانها für فانّه 9 ذلك für منها منها für بها
10 بما شا für كما بيّنا

heit der Ausströmung des Guten auf die Dinge. Es ist mithin kein Zweifel, dass nicht alle Dinge in der ersten Ursache auf Eine und dieselbe Weise sind. Demnach ist es klar, dass die erste Ursache in allen Dingen auf Eine und dieselbe Weise ist, aber nicht alle Dinge in ihr auf Eine und dieselbe Weise sind. Also gemäss der Nähe der ersten Ursache und gemäss der Fähigkeit des Dinges, die erste Ursache aufzunehmen, nach dieser Massgabe vermag dasselbe an der ersten Ursache Antheil zu haben und sich ihrer zu erfreuen. Denn nur gemäss seinem Sein hat ein Ding an der ersten Ursache Antheil und erfreut sich ihrer. Unter dem Sein aber verstehe ich die Erkenntniss; denn gemäss der Erkenntniss der ersten, schaffenden Ursache seitens des Dinges, nach dieser Massgabe hat das Ding an derselben Antheil und erfreut sich ihrer, wie wir es auseinandergesetzt haben.

باب آخر

كلّ جوهر* قائم بذاته فهو غير مكوّن من شىء آخر فان
قال قائل قد يمكن ان يكون مكوّنا من شىء آخر قلنا اذا
كان يمكن ان يكون الجوهر القائم بذاته مكوّنا من شىء آخر
5 لا محالة كان ذلك الجوهر ناقصا محتاجا الى ان يتمّمه الذى
كوّنه والدليل على ذلك الكون نفسه وذلك انّ الكون انّما هو
طريق من النقصان على التمام فان أُلفى شىء غير محتاج فى
كونه اى فى صورته وتصويره الى شىء آخر غيره وكان هو علّة

* Am Rande von der ersten Hand: وجدتُهُ مكتوبٌ (l. مكتوبًا)
الجواهر الروحانيّة (l. الوحدانيّة) العقليّة ليست مكوّنة من شىء
آخر كلّ جوهر

3 من شىء آخر fehlt 4 من شىء آخر fehlt 7 zwischen
محتاج und فى noch die Worte رجع الى قوّته 8 وغيره

§ 24.

Jedes Wesen*, welches durch sich selbst subsistirt, ist nicht hervorgebracht von einem anderen Dinge. Wenn aber Jemand behauptet, es sei doch möglich, dass dasselbe hervorgebracht sei von einem anderen Dinge, so erwiedern wir: wenn es möglich ist, dass ein Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, hervorgebracht sei von einem anderen Dinge, so ist dieses Wesen offenbar unvollendet und bedarf der Vollendung durch das, was dasselbe hervorbringt. Der Beweis hiefür liegt in dem Begriffe des Werdens selbst. Denn das Werden ist eben nur ein Weg von der Unvollendetheit zu der Vollendetheit. Wenn sich also ein Ding findet, welches zu seinem Werden, d. i. zu seiner Wesenheit und seiner Bildung, keines anderen Dinges ausser ihm bedarf, vielmehr selbst die Ursache

* *Am Rande:* Ich habe es geschrieben gefunden: „Die einfachen, intellectuellen Wesen sind nicht hervorgebracht von einem anderen Dinge. Jedes Wesen . . . . ."

تصويره وتمامه كان تامّا كاملا دائما وانّما صار علّة تصويره
وتمامه من قبل نظره الى علّته دائما فذلك النظر هو تصويره
وتمامه معا فقد وضح اذًا انّ كلّ جوهر قائم بذاته ليس بمكوّن
من شيء آخر

5 باب آخر

كلّ جوهر قائم بذاته فهو غير واقع تحت الفساد فان قال
قائل قد يمكن ان يكون الجوهر القائم بذاته واقعا تحت الفساد
قلنا ان كان يمكن ان يكون الجوهر القائم بذاته واقعا تحت
الفساد امكن ان يفارق ذاته فيكون ثابتا قائما بذاته دون ذاته
10 وهذا محال غير ممكن لانّه لما كان واحدا مبسوطا غير مركّب

1 وتمامه fehlt ‖ كاملا fehlt 2 نظيره ‖ غايته für علّته ‖ النظير ‖ 3 نقصانه für تصويره 3 صح für وضح 4 من شيء آخر fehlt 7 واقع 9 دون فانما تامّا ليكون ذاته 10 متوسطا

seiner Bildung und seiner Vollendung ist, so ist dies immer vollendet und vollkommen. Es ist aber die Ursache seiner Bildung und seiner Vollendung vermöge seines immerwährenden Verbundenseins mit seiner Ursache, und ist dieses Verbundensein zugleich seine Bildung und seine Vollendung. Demnach ist es also einleuchtend, dass jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, nicht hervorgebracht ist von einem anderen Dinge.

§ 25.

Jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, ist nicht dem Vergehen unterworfen. Wenn aber Jemand behauptet, es sei doch möglich, dass ein Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, dem Vergehen unterworfen sei, so erwiedern wir: wenn es möglich ist, dass ein Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, dem Vergehen unterworfen sei, so ist es möglich, dass dasselbe sich von sich selbst trenne und also durch sich selbst subsistire und existire ausser sich selbst. Das aber ist absurd und unmöglich; denn weil es Eines ist und einfach und nicht zusammengesetzt, so ist es

كان هو العلّة والمعلول معا وكلّ واقع تحت الفساد فانّما فساده
من اجل مفارقته علّته وامّا ما دام الشيء متعلّقا بعلّته الماسكة
الحافظة له لا يبيد ولا يفسد فان كان هذا هكذا كان الجوهر
القائم بذاته لا يفارق علّته ابدا لانّه غير مفارق لذاته من
5 اجل انّ علّته نفسُه فى تصويره وانّما صار علّة نفسه من اجل
نظره الى علّته وذلك النظر هو تصويره فلما كان دائمَ النظر
الى علّته وكان هو علّة ذلك النظر كان هو علّة نفسه ايضا
بالجهة التى ذكرنا انّه لا يبيد ولا يفسد لانّه العلّة والمعلول
معا كما ذكرنا ايضا فقد بان ووضح انّ كلّ جوهر قائم بذاته
10 لا يبيد ولا يفسد

كان für das zweite وكان ‖ يبيد für سدل ‖ 3 له fehlt ‖ 2 معلقًا
ايضا فان كان هو علّة نفسه 8—7 fehlt هو 7 das zweite نظيره 6
ووضح 9 يفسد ايضا والمعلول ‖ fehlt لا 8 والجهة الذى ذكرنا

selbst die Ursache und das Verursachte zugleich. Alles aber, was dem Vergehen unterworfen ist, vergeht nur dadurch, dass es sich trennt von seiner Ursache. So lange hingegen ein Ding in Abhängigkeit von und in Verbindung mit seiner Ursache, welche es hält und schützt, verbleibt, ist es unzerstörbar und unvergänglich. Wenn aber dem so ist, so kann ein Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, sich nie von seiner Ursache trennen, weil es sich nicht von sich selbst trennt, insofern es selbst seine Ursache ist zu seiner Bildung. Es ist aber die Ursache seiner selbst in Folge seines Verbundenseins mit seiner Ursache, indem eben dieses Verbundensein seine Bildung ist. Weil es nun immer verbunden ist mit seiner Ursache und selbst die Ursache dieses Verbundenseins ist, so ist es auch die Ursache seiner selbst in der Weise, wie wir gesagt haben, dass es unzerstörbar und unvergänglich ist, weil es die Ursache und das Verursachte zugleich ist, wie wir auch gesagt haben. Demnach ist es klar und einleuchtend, dass jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, unzerstörbar und unvergänglich ist.

باب آخر

كلّ جوهر داثر غير دائم امّا ان يكون مركّبا وامّا ان يكون
محمولا على شيء آخر من اجل انّ الجوهر امّا ان يكون محتاجا
الى الاشياء التى منها يكون فيكون مركّبا منها وامّا ان يكون
محتاجا الى قوامه وثباته الى حامل فاذا فارق حامله فسد ودثر 5
فان لم يكن الجوهر مركّبا ولا محمولا وكان مبسوطا وبذاته
كان دائما لا يدثر ولا ينقص البتّة

باب آخر

كلّ جوهر قائم بذاته فهو مبسوط لا يتجزّأ فان قال قائل
قد يمكن ان يتجزّأ قلنا ان امكن ان يكون الجوهر القائم بذاته 10

2 مركب 3 مقتضيا, wie es scheint, für محتاجا 4 für الاشياء ursprünglich vielleicht الأشدّ, von späterer Hand geändert in الابتدا ‖ das erste يكون ist von späterer Hand geändert in تكوّن 5 وبيانه 6 كان متوسطا فبذاته

§ 26.

Jedes vergängliche, nicht ewige Wesen ist entweder zusammengesetzt oder es subsistirt in einem anderen Dinge. Denn entweder bedarf ein solches Wesen der Dinge, aus welchen es besteht, und ist also aus diesen zusammengesetzt, oder aber es bedarf zu seiner Existenz und Subsistenz eines Substrates, und wenn es sich nun von seinem Substrate trennt, so fällt es dem Nichtsein anheim und geht zu Grunde. Wenn aber ein Wesen nicht zusammengesetzt ist und nicht in einem anderen Dinge subsistirt, sondern einfach und in sich selbst (subsistirend) ist, so ist es ewig und durchaus unvergänglich und unzerstörbar.

§ 27.

Jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, ist einfach und ungetheilt. Wenn aber Jemand behauptet, es sei doch möglich, dass dasselbe getheilt sei, so erwiedern wir: wenn es möglich ist,

يتجزّأ وهو مبسوط امكن انّ ذات الجزو منه تكون بذاته ايضا
كذات الكلّ فان امكن ذلك رجع الجزو منه على نفسه فيكون
كلّ جزو منه راجعا على جزو منه كرجوع الكلّ على ذاته وهذا
غير ممكن فان كان غير ممكن كان الجوهر القائم بنفسه اذا
غير متجزّئ وكان مبسوطا فان لم يكن مبسوطا وكان مركّبا
كان بعضه افضل من بعض وبعضه اخسّ من بعض فيكون
الشيء الافضل من الشيء الاخسّ والشيء الاخسّ من الشيء
الافضل اذا كان كلّ جزو منه مباينا لكلّ جزو منه فيكون
كلّيّته غير مكتفية بنفسها اذا صارت تحتاج الى اجزائها التى
منها ركّبت وليس هذا من سمة الجوهر المبسوط بل من سمة

1—2 انّ ذات .... ذلك رجع fehlt 3 راجع 5 متجر
6 اقل für افضل 8 مباينا .. منه fehlt

dass ein Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, getheilt sei, während es doch einfach ist, so ist es möglich, dass die Wesenheit jedes Theiles desselben auch durch sich selbst sei, wie die Wesenheit des Ganzen. Wenn aber dies möglich ist, so wendet jeder Theil desselben sich zu sich selbst hin und es würde mithin ein jeder Theil desselben sich zu einem Theile desselben hinwenden, wie das Ganze sich zu sich selbst hinwendet. Dies jedoch ist unmöglich. Wenn es aber unmöglich ist, so ist also jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, ungetheilt. Es ist aber auch einfach. Denn wenn es nicht einfach wäre, sondern zusammengesetzt, so wäre dieses in ihm vorzüglicher als jenes und dieses geringer als jenes, und es würde mithin das Vorzüglichere aus dem Geringeren und das Geringere aus dem Vorzüglicheren sein, wenn ein jeder Theil desselben von einem jeden Theile desselben getrennt ist. Es würde mithin seine Gesammtheit nicht sich selbst genügend sein, wenn sie ihrer Theile bedarf, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Das aber ist nicht die Natur eines einfachen Wesens, sondern vielmehr die Natur zusammengesetzter Wesen. Demnach

الجواهر المركّبة فقد وضح انّ كلّ جوهر قائم بذاته فهو مبسوط
لا يتجزّأ واذا لم يكن قابلا للتجزئة وكان مبسوطا لم يكن
قابلا للفساد ولا للدثور

باب آخر

5 كلّ جوهر قائم بنفسه اعنى بذاته فانّه مبتدع بلا زمان
وهو فى جوهريّته اعلا من الجواهر الزمانيّة والدليل على ذلك
انّه غير مكوَّن من مكوِّن لانّه قائم بذاته والجواهر المكوَّنة
من مكوِّن هى جواهر مركّبة واقعة تحت الكون فقد وضح انّ
كلّ جوهر قائم بذاته انّما ابتدع بلا زمان وانّه اعلا وارفع من
10 الزمان ومن الاشياء الزمانيّة.

1 الجوهر für الجواهر || فهو will eine spätere Hand geändert wissen in والجواهر 7–8 انّه غير واقع تحت الكون لانّه 7 بذاته für ذاته 5 فانّه الواقعة تحت الكون على الجواهر المركّبة الواقعة تحت; die beiden letzten Worte, الواقعة تحت, sind von späterer Hand; das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr erkennen

ist es einleuchtend, dass jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt, einfach und ungetheilt ist; wenn es aber keiner Theilung unterliegt und einfach ist, so unterliegt es auch keinem Untergange und keiner Zerstörung.

§ 28.

Jedes Wesen, welches durch sich selbst, ich meine durch seine Wesenheit, subsistirt, ist ausser der Zeit erschaffen und steht es seinem Sein nach höher als die zeitlichen Wesen. Der Beweis hiefür liegt darin, dass dasselbe nicht hervorgebracht ist von irgend etwas, weil es durch seine Wesenheit subsistirt, während die Wesen, welche von irgend etwas hervorgebracht sind, zusammengesetzte und dem Entstehen unterliegende Wesen sind. Demnach ist es einleuchtend, dass jedes Wesen, welches durch seine Wesenheit subsistirt, ausser der Zeit erschaffen ist und dass es höher und und erhabener ist als die Zeit und die zeitlichen Dinge.

باب آخر

كلّ جوهر ابتدع فى زمان امّا ان يكون دائما فى الزمان
والزمان غير فاصل عنه لانّه ابتدع والزمان سوا وامّا ان يكون
منفصلا عن الزمان والزمان يفصل عنه لانّه ابتدع فى بعض
5 اوقات الزمان وذلك انّه ان كانت المبتدعات تتلوا بعضها بعضا
وكان الجوهر الاعلا انّما يتلوا الجوهر الشبيه به لا الجوهر غير
الشبيه به كانت الجواهر الشبيهة بالجوهر الاعلا وهى الجواهر
المبتدعة التى لا يفصل عنها الزمان قبل الجواهر التى لا تشبه
الجواهر الدائمة وهى الجواهر المنقطعة عن الزمان المبتدعة فى
10 بعض اوقات الزمان فلا يمكن ان يتّصل الجواهر المبتدعة فى
بعض اوقات الزمان بالجواهر الدائمة لانّها لا تشبهها البتّة

3 فاصلا 7 الشبيهية für الشبيهة ‖ الاعلا fehlt 8 das zweite لا fehlt 9 das erste الجواهر fehlt 10 لا für فلا 11 الدائمة fehlt

§ 29.

Jedes Wesen, welches in der Zeit erschaffen ist, ist entweder immer in der Zeit und die Zeit geht nicht hinweg von ihm, weil es erschaffen ist wie auch die Zeit, oder es geht hinweg von der Zeit und die Zeit geht hinweg von ihm, weil es in gewissen Abschnitten der Zeit erschaffen ist. Denn wenn die erschaffenen Dinge sich gegenseitig an einander anschliessen und an das höhere Wesen sich nur das ihm ähnliche Wesen anschliessen kann, nicht das ihm nicht ähnliche Wesen, so stehen die dem höheren Wesen ähnlichen Wesen, d. h. die erschaffenen Wesen, von welchen die Zeit nicht hinweggeht, vor den den immerwährenden Wesen nicht ähnlichen Wesen, d. h. den Wesen, welche sich von der Zeit loslösen und in gewissen Abschnitten der Zeit erschaffen sind. Es ist also nicht möglich, dass die in gewissen Abschnitten der Zeit erschaffenen Wesen sich an die immerwährenden Wesen anreihen, weil sie ihnen durchaus nicht ähnlich sind. Mithin sind es die

فالجواهر الدائمة اذًا فى الزمان هى التى تتّصل بالجواهر الدائمة
وهى المتوسّطة بين الجواهر الثابتة وبين الجواهر المنقطعة عن
الزمان ولم يكن ممكنا ان تكون الجواهر الدائمة التى فوق
الزمان تتلوا الجواهر الزمانيّة المنقطعة عن الزمان الّا بتوسّط
الجواهر الزمانيّة الدائمة فى الزمان وانّما صارت هذه الجواهر 5
متوسّطة لانّها تشارك الجواهر العالية الدائمة فى الدوام وتشارك
الجواهر الزمانيّة المنقطعة فى الزمان بالتكوّن فانّها وان كانت
دائمة كان دوامها بالتكوّن والحركة والجواهر الدائمة بالزمان تشبه
الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بالدوام ولا تشبهها فى الحركة
والتكوّن وامّا الجواهر المنقطعة عن الزمان فانّها لا تشبه الجواهر 10
الدائمة التى فوق الزمان بجهة من الجهات فان كان لا تشبهها

2 الثانية 3 ممكن 6 تشارك fehlt 7 ولانّها

immerwährenden Wesen in der Zeit, welche sich an die immerwährenden Wesen anreihen, und stehen sie in der Mitte zwischen den subsistirenden Wesen und den von der Zeit sich loslösenden Wesen. Es ist ja nicht möglich, dass an die immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind, sich die zeitlichen Wesen, welche sich von der Zeit loslösen, anschliessen, es sei denn durch Vermittlung der zeitlichen Wesen, welche immerwährend in der Zeit sind. Diese Wesen aber stehen desshalb in der Mitte, weil sie den hohen immerwährenden Wesen hinsichtlich der immerwährenden Dauer, den zeitlichen Wesen aber, welche in der Zeit sich loslösen, durch die Entstehung an die Seite treten; denn wenn sie auch immerwährend sind, so beruht doch ihre immerwährende Dauer auf Entstehung und Bewegung; wohingegen die Wesen, welche immerwährend mit der Zeit sind, den immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind, durch die immerwährende Dauer ähnlich sind, aber nicht ähnlich hinsichtlich der Bewegung und der Entstehung. Die von der Zeit sich loslösenden Wesen aber sind den immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind, in keiner Weise ähnlich. Wenn sie ihnen jedoch nicht ähnlich sind,

فانّها لا تقدر ان تتناولها ولا تماسّها فلا بدّ اذًا من جواهر
تماسّ الجواهر الدائمة التى فوق الزمان فتكون مماسّة الجواهر
المنقطعة عن الزمان فتجمع بحركتها بين الجواهر الزمانيّة
المنقطعة عن الزمان وبين الجواهر الدائمة التى فوق الزمان
5 وتجمع بدوامها بين الجواهر التى فوق الزمان وبين الجواهر التى
تحت الزمان اعنى الواقعة تحت الكون والفساد وتجمع بين الجواهر
الفاضلة وبين الجواهر الخسيسة لئلّا تعدم الجواهر الخسيسة الجواهر
الفاضلة فتعدم كلّ حسن وكلّ خير ولا يكون لها بقا ولا ثبات٬

فقد استبان من هذه التأويلة انّ الدوام نوعان احدهما دهريّ
10 والآخر زمانيّ غير انّ دوام احدهما قائم ساكن ودوام الآخر

3 فتجتمع 5 بدواتها (بدواتها) 6 ويجمع 7 الخسيسة الجواهر
fehlt 9 الاولة für التأويلة

so sind sie nicht im Stande, sie zu erreichen und zu berühren. Es muss also nothwendig Wesen geben, welche die immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind, berühren, zugleich aber auch mit den von der Zeit sich loslösenden Wesen in Berührung stehen, so dass sie durch ihre Bewegung die Verbindung herstellen zwischen den zeitlichen Wesen, welche sich von der Zeit loslösen, und den immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind, und durch ihre immerwährende Dauer die Verbindung herstellen zwischen den Wesen, welche über der Zeit sind, und den Wesen, welche unter der Zeit sind, ich meine, welche dem Entstehen und Vergehen unterliegen, kurz die Verbindung herstellen zwischen den vorzüglicheren Wesen und den geringeren Wesen, auf dass diese jener nicht verlustig gehen und damit alle Schönheit und alles Gute verlieren und ihnen kein Bestand und keine Subsistenz mehr bleibt.

Aus dieser Auseinandersetzung hat sich demnach klar ergeben, dass es zwei Arten immerwährender Dauer gibt, eine ewige und eine zeitliche. Die eine jedoch ist stehend und ruhend, die andere

متحرّك واحدهما مجتمع وافاعيله كلّها معا لا بعضها قبل بعض
والآخر سائل ممتدّ وبعض افاعيله قبل بعض وكلّيّة احدهما
بذاته وكلّيّة الآخر باجزائه التى كلّ واحد منها مباين لصاحبه
بنوع الاول والآخر٬
5 فقد بان ووضح انّ الجواهر منها ما هى دائمة فوق الزمان
ومنها دائمة مساوية للزمان والزمان غير فاصل عنها ومنها ما
هى منقطعة عن الزمان والزمان يفصل عنها من فوقها واسفلها
وهى الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد

باب آخر

10 انّه بين الشىء الذى جوهره وفعله فى حدّ الدهر وبين

3 مباين (für جزؤ?) واحد منهما جرو 4 (sic) فالنوع الاول والا
– eine spätere Hand hat diese Worte durchstrichen 7 يفضلها für
يفصل عنها 10 für انّه بين الشىء الذى in der Handschrift ان فى
الزمان ما || حر für حدّ || وبين fehlt

bewegt. Die eine ist (in sich) gesammelt und ihre Wirksamkeiten vollziehen sich alle zugleich, und nicht diese vor jener; die andere ist fliessend und ausgedehnt und von ihren Wirksamkeiten vollzieht sich diese vor jener. Und die Gesammtheit der einen ruht in sich selbst; die Gesammtheit der anderen hingegen ruht in ihren Theilen, von welchen jeder einzelne von dem anderen getrennt ist in der Weise des Früheren und des Späteren.

Demnach ist es klar und einleuchtend, dass einige Wesen immerwährend und über der Zeit sind, andere immerwährend sind und der Zeit correspondiren, indem die Zeit nicht von ihnen hinweggeht, und wieder andere von der Zeit sich loslösen, indem die Zeit von ihnen hinweggeht oberhalb und unterhalb, nämlich die Wesen, welche dem Entstehen und Vergehen unterliegen.

§ 30.

Zwischen dem Dinge, dessen Wesenheit und Wirksamkeit im Gebiete der Ewigkeit liegen, und dem Dinge, dessen Wesenheit

الشيء الذى جوهره وفعله فى حدّ الزمان موجود متوسّط وهو
الذى جوهره من حدّ الدهر وفعله من حدّ الزمان وذلك انّ
الشيء الذى جوهره واقع تحت الزمان اى انّ الزمان يحيط به
فهو فى جميع حالاته واقع تحت الزمان فيكون فعله واقعا تحت
5 الزمان ايضا لانّ الشيء اذا كان جوهره واقعا تحت الزمان فبالحرا
ان يكون فعله واقعا تحت الزمان ايضا فالشيء الواقع تحت الزمان
فى جميع حالاته هو مباين للشيء الواقع تحت الدهر فى جميع
حالاته والاتّصال انّما يكون فى الاشياء المتشابهة فلا بدّ اذًا من
ان يكون شيء آخر ثالث متوسّطا بينهما جوهره واقع تحت الدهر

1 موجود متوسّط || فى حدّ für من حير || الشيء . جوهره fehlt 2 غير für das erste حدّ || حر für das zweite حدّ 3 واقع fehlt 4 وفى für فهو فى 4—5 الزمان ايضا . . فيكون فعله fehlt 5 فبالحرا will eine spätere Hand ändern in فبالحرى 6 واقع für الواقع 7 nach حالاته noch لها, während 7—8 die Worte هو .... حالاته fehlen 8 والالفا, von späterer Hand geändert in والالقا, für والاتّصال || ولا 9 مبسوطًا || جوهر

und Wirksamkeit im Gebiete der Zeit liegen, existirt ein Mittleres, nämlich dasjenige, dessen Wesenheit zum Gebiete der Ewigkeit, und dessen Wirksamkeit zum Gebiete der Zeit gehört. Denn das Ding, dessen Wesenheit unter die Zeit fällt, weil nämlich die Zeit sie umschliesst, fällt nach allen Seiten hin unter die Zeit. Es fällt dann auch seine Wirksamkeit unter die Zeit; denn wenn die Wesenheit eines Dinges unter die Zeit fällt, so muss dem entsprechend auch die Wirksamkeit desselben unter die Zeit fallen. Nun ist jedoch das Ding, welches nach allen Seiten hin unter die Zeit fällt, getrennt und gesondert von dem Dinge, welches nach allen Seiten hin unter die Ewigkeit fällt; und ein Anschluss kann nur Statt haben zwischen Dingen, welche einander ähnlich sind. Es muss also nothwendig ein anderes, drittes Ding zwischen beiden in der Mitte stehen, ein Ding, dessen Wesenheit unter die Ewig-

وفعله واقع تحت الزمان فانّه غير ممكن ان يكون شىء جوهره
واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر فيكون فعله افضل من جوهره
وهذا غير ممكن فكان اذًا لا محالة انّه بين الاشياء الواقعة
تحت الزمان بجواهرها وافاعيلها وبين الاشياء التى جواهرها
وافاعيلها واقعة تحت حدّ الدهر تكون اشياء واقعة تحت الدهر 5
بجواهرها وواقعة تحت الزمان بافاعيلها كما بيّنّا

باب آخر

كلّ جوهر واقع فى بعض حالاته تحت الدهر وواقع فى بعض
حالاته تحت الزمان فذلك الجوهر هو هويّة وكون معا وذلك انّ

1 فعله ohne و 1—2 تحت الدهر .... فانّه غير fehlt 3 كان
für فكان ‖ اذا für انّه 4—5 تكون .... وبين fehlt 9 وذلك fehlt

keit und dessen Wirksamkeit unter die Zeit fällt. Denn es ist unmöglich, dass es ein Ding gebe, dessen Wesenheit unter die Zeit, und dessen Wirksamkeit unter die Ewigkeit fällt. Es würde ja seine Wirksamkeit vorzüglicher sein als seine Wesenheit. Das aber ist unmöglich. Es kann mithin kein Zweifel sein, dass es zwischen den Dingen, welche mit ihren Wesenheiten und Wirksamkeiten unter die Zeit fallen, und den Dingen, deren Wesenheiten und Wirksamkeiten unter das Gebiet der Ewigkeit fallen, Dinge gibt, welche mit ihren Wesenheiten unter die Ewigkeit, und mit ihren Wirksamkeiten unter die Zeit fallen, wie wir es auseinandergesetzt haben.

§ 31.

Jedes Wesen, welches theils unter die Ewigkeit, theils unter die Zeit fällt, ist Sein und Werden zugleich. Denn das Ding,

الشيء الواقع تحت الدهر هو هويّة حقّا وكلّ شيء واقع تحت
الزمان هو كون حقّا فان كان هذا هكذى وكان الشيء الواحد
واقعا تحت الدهر والزمان كان هويّة وكونا لا بجهة واحدة بل
بجهة وجهة فقد بان اذًا ممّا ذكرنا ان كلّ مكوّن واقع بجوهره
5 تحت الزمان متعلّقٌ الجوهرِ بالهويّة المحضة التى هى علّة الدوام
وعلّة الاشياء الدائمة كلّها والاشياء الداثرة٬

فلا بدّ اذًا من واحد حقّ مفيد الوحدانيّات وهو غير
مستفيد وامّا سائر الوحدانيّات فانّها مستفادة كلّها والدليل
على ذلك ما اقول ان أُلْفِىَ واحد مفيد غير مستفاد فما الفرق

1 für الدهر ursprünglich الزمان, am Rande (vom Schreiber selbst?) corrigirt (in الدهر), von späterer Hand durchstrichen || واقع fehlt || هويته كونًا 2 هو fehlt || هذا fehlt || الشى الشى für الشيء 3 واقع || 4 ما für ممّا || بجوهره واقع 6 بها für كلّها 9 ما اقول fehlt || الفى, wie es scheint, ursprünglich; später von anderer Hand geändert in القى || الواحد فما مستفيد والاخر غيره مفيد — والاخر ursprünglich, dann aber, wie es wenigstens scheint, von der ersten Hand noch corrigirt in واخر

welches unter die Ewigkeit fällt, ist Sein in Wahrheit, und jedes Ding, welches unter die Zeit fällt, ist Werden in Wahrheit. Wenn dem aber so ist und ein und dasselbe Ding unter die Ewigkeit und die Zeit fällt, so ist dasselbe Sein und Werden, nicht nach einer und derselben, sondern nach verschiedenen Seiten hin. Es ist demnach klar aus dem, was wir gesagt haben, dass alles Hervorgebrachte, welches mit seiner Wesenheit unter die Zeit fällt, der Wesenheit nach an dem reinen Sein hängt, welches die Ursache der immerwährenden Dauer und die Ursache aller immerwährenden Wesen wie auch der vergänglichen Wesen ist.

Es muss nun also nothwendig ein wahres Eines geben, welches die Einheiten gibt, aber selbst nichts empfängt, wohingegen die übrigen Einheiten alle empfangen sind. Der Beweis hiefür liegt in Folgendem. Wenn sich ein Eines findet, welches gibt und nicht

بينه وبين الواحد الاوّل المفيد فانّه لا يخلوا من امّا ان يكون
شبيهه فى جميع حالاته وامّا ان يكون بينه وبينه فصل فان كان
شبيهه فى جميع حالاته وكان واحدا مثله فلِمَ صار احدهما اوّلا
والآخر ثانيا وان كان لا يشبهه فى جميع حالاته فلا محالة انّ
5 احدهما واحد اوّل حقّ والآخر واحد فقط فان كان الوحدانيّة
فيه ثابتة غير موجودة من غيره فيكون هذا الواحد الاوّل الحقّ
كما بيّنّا فان الفيت الوحدانيّة فيه موجودة من غيره كان غير
الواحد الاوّل الحقّ فان كان من غيره كان من الواحد الاوّل اذًا
مستفادة وحدانيّة فيعرض من ذلك ان يكون الواحد الحقّ

1 امّا fehlt 5—6 für فان .... الواحد in der Handschrift فان لم تكن الوحدانية فيه ثابتة موجودة كان واحد فقط فيكون هذا دال على الواحد; die Worte دال على sind von späterer Hand durchstrichen 7 zwischen كما und بيّنّا ist von der ersten Hand am Rande قلنا eingeschoben ‖ القيت ‖ من غيره fehlt 8 من fehlt ‖ من fehlt 9 für مستفادة وحدانيّة in der Handschrift مستفاد عير (غير) الاواحد

empfangen ist, worin wird der Unterschied bestehen zwischen diesem und dem ersten Einen, welches (nur) gibt? Denn es ist nicht anders möglich, als dass es ihm entweder nach allen Seiten hin ähnlich ist, oder aber zwischen beiden eine Verschiedenheit obwaltet. Ist es ihm nach allen Seiten hin ähnlich und ist es in gleicher Weise ein Eines wie jenes, warum soll das eine von beiden ein Erstes, und das andere ein Zweites sein? Ist es ihm aber nicht nach allen Seiten hin ähnlich, so ist ohne Zweifel das eine von beiden ein erstes, wahres Eines, das andere ein Eines schlechtweg. Dasjenige nun, in welchem die Einheit subsistirt, und nicht aus einem anderen ist, ist das erste, wahre Eine, wie wir es auseinandergesetzt haben; dasjenige aber, in welchem sich eine Einheit findet, die aus einem anderen ist, ist nicht das erste, wahre Eine. Wenn aber aus einem anderen, so ist sie also eine von dem ersten Einen empfangene Einheit. Daraus erhellt, dass das wahre,

المحض وسائر الاواحد وحدانيّة ايضا وانّما صارت وحدانيّة من اجل الواحد الحقّ الذى هو علّة وحدانيّتها فقد بان ووضح انّ كلّ وحدانيّة بعد الواحد الحقّ فهى مستفادة مبدَعة غير الواحد الحقّ الاوّل مبدِع الوحدانيّات مفيد غير مستفيد 5 كما بيّنّا

والسلم تمّ ما وجد من هذا العرض

1 für وحدانيّة beide Male وحدانيته 3 für وحدانيّة ursprünglich, wie es scheint, واحدانية, von späterer Hand abgeändert in المتباينة

reine Eine und die übrigen Einen gleichfalls eine Einheit sind, diese aber sind eine Einheit nur durch das wahre Eine, welches die Ursache ihrer Einheit ist. Demnach ist es klar und einleuchtend, dass jede Einheit nach dem wahren Einen empfangen und erschaffen ist, mit Ausnahme des wahren, ersten Einen, welches die Einheiten erschafft und gibt, aber nicht empfängt, wie wir es auseinandergesetzt haben.

Gruss! Es ist zu Ende, was von diesem Gegenstande vorhanden war.

Zweiter Theil.

Die von den Scholastikern benützte lateinische Uebersetzung des Buches de causis.

Der Ursprung der lateinischen Uebersetzung[1].

I.

Vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts ist ein lateinischer Text des Buches *de causis* in Umlauf gekommen.

Alanus von Lille *(Alanus ab Insulis)* beruft sich in seinem Werke *de fide catholica contra haereticos* zwei Mal (I, 30 und 31) auf Aussprüche des Buches *de causis*[2]. Des Alanus Tod pflegt in das Jahr 1202 gesetzt zu werden. Das genannte Werk ward wohl jedenfalls noch vor Abschluss des zwölften Jahrhunderts verfasst[3].

A. Jourdain hat auf jene Citate bei Alanus aufmerksam gemacht[4].

1. Die Person des gesuchten Uebersetzers anlangend, liess Jourdain gelegentlich[5] die Vermuthung fallen, es möge der Archidiaconus Dominicus Gundisalvi gewesen sein, welcher in der ersten Häfte des zwölften Jahrhunderts zu Toledo, auf Veranlassung des dortigen Erzbischofes Raimund, mehrere arabische Werke in's

---

1 Die nachfolgende Studie über den Ursprung des von den Scholastikern benützten Textes des Buches *de causis* legte ich auszugsweise am 27. August 1878 der General-Versammlung der Görres-Gesellschaft zu Köln vor. In der hiesigen Fassung — von einigen nachträglichen Aenderungen abgesehen — erschien dieselbe daraufhin in dem Jahresberichte der genannten Gesellschaft für 1878 (Köln 1879) S. 50—77.

2 *Alani Magni opera ed. C. de Visch*, Antwerpen 1654 in Folio, p. 223 a und p. 224 b; bei Migne P. L. t. 210 (Paris 1855) col. 332 und col. 334.

3 Vgl. Brial in der *Histoire littéraire de la France* t. XVI. (Paris 1824) p. 414—415.

4 *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote* p. 278.

5 A. a. O. p. 195.

Lateinische übertrug[1]. Jourdain ward namentlich dadurch auf diese Vermuthung geführt, dass er zu entdecken glaubte, schon Gundisalvi habe vor Alanus in einem noch nicht gedruckten Tractate *de processione mundi* von dem Buche *de causis* Gebrauch gemacht, und liege hier die früheste Spur dieses Buches in der lateinischen Literatur vor. Uebrigens äusserte Jourdain seine Vermuthung nur in der Form eines bescheidenen *peut-être.*

Nichtsdestoweniger erschien dieselbe anderswo alsbald in dem Gewande einer historischen Thatsache. So liest man bei F. Ueberweg[2] von dem Buche *de causis:* „Es wurde als ein vermeintliches Werk des Aristoteles durch den Archidiaconus Dominicus Gundisalvi ..... um 1150 n. Chr. in's Lateinische übersetzt."

Jourdain fand in der National-Bibliothek zu Paris zwei bis dahin unbekannte Tractate, der eine *de processione mundi*, der andere *de immortalitate animae,* deren Verfasser *Gundissalinus* genannt wird[3]. Dieser *Gundissalinus,* bemerkt Jourdain wohl mit Recht, kann nur der vorhin erwähnte Gundisalvi sein[4]. Weitere Aufschlüsse über jene Schriften sind seitdem, so viel mir bekannt, von keiner Seite mehr gegeben worden[5].

Jourdain's Angabe nun über die Benützung des Buches *de causis* in dem Tractate *de processione mundi* ist jedenfalls mit grosser Vorsicht aufzunehmen. Es darf als sicher angenommen werden, dass der Verfasser unser Buch nicht namentlich anführt. Diesen Namen würde Jourdain nicht vergessen haben mitzutheilen.

---

1 Ueber Gundisalvi und seine Uebersetzer-Thätigkeit s. ausser Jourdain p. 107—120 noch L. Leclerc *Histoire de la médecine arabe* (Paris 1876) II, 376—380, und F. Wüstenfeld Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert (Göttingen 1877) S. 38—39.

2 Grundriss der Geschichte der Philosophie, Zweiter Theil (3) S. 175.

3 S. Jourdain p. 112—113; p. 112 lautet des Verfassers Name *Gundissalinus,* p. 113 *Gundisalinus.*

4 Nach Leclerc a. a. O. II, 379—380 würde der Verfasser in den Handschriften selbst nicht *Gundissalinus,* sondern *Gundisalvi* heissen.

5 Aus dem Tractate *de immortalitate animae* hob Jourdain p. 450—451 das Vorwort aus. Am Schlusse desselben, im Begriffe, zum Thema selbst überzugehen, wendet sich der Verfasser an den Adressaten mit den Worten: *Et iam nosti ex doctrina logices* . . . Jourdain p. 113 schloss aus diesen Worten, Gundisalvi habe auch ein Werk über Logik geschrieben — ein Schluss, der indessen, wie schon C. Prantl Geschichte der Logik im Abendlande, III. (Leipzig 1867). S. 3 Anm. 2 angedeutet hat, sehr unsicher ist.

Jourdain hat aus der Ideen-Verwandtschaft, welche er zwischen unserm Buche und dem genannten Tractate wahrzunehmen glaubte, auf eine Benützung des ersteren in letzterem geschlossen. *Ce traité*, drückt er sich aus, *reproduit la plupart des principes émis dans le livre de causis;* gleich darauf heisst es, Gundisalvi mache von unserm Buche einen grossen Gebrauch *(fait un grand emploi)*; an einer dritten Stelle wird gesagt, in jenen beiden Abhandlungen Gundisalvi's fänden sich die Principien *(les principes)* der „Lebensquelle“ Ibn Gebirol's[1]. — Man sieht, Jourdain's eigene Worte, so bestimmt sie lauten, stellen die Benützung des Buches *de causis* durch Gundisalvi doch nur als eine Vermuthung hin.

Nicht weniger einleuchtend ist, dass, wenn Gundisalvi wirklich unser Buch gekannt und benützt hätte, dies durchaus noch nicht berechtigen würde zu der Folgerung, er sei auch der Uebersetzer desselben in das Lateinische. Im Uebrigen aber fehlt zu dieser Annahme aller und jeder Anhaltspunkt. Keine Handschrift des lateinischen Textes trägt Gundisalvi's Namen. Keine anderweitige Nachricht bezeichnet ihn als den Uebersetzer. Jourdain selbst würde ihn nicht in Vorschlag gebracht haben, wenn er nicht vergeblich nach einem andern Uebersetzer gesucht hätte.

2. Gundisalvi bediente sich bei seinen Uebersetzungen eine Zeit lang der Beihülfe eines convertirten Juden Namens Ibn Dawud; wenigstens ist Ibn Sina's *‚liber de anima‘*[2] von beiden gemeinschaftlich aus dem Arabischen in das Lateinische übertragen worden.

Dieser Version ist in den Handschriften in der Form eines *prologus* ein Widmungsschreiben an Erzbischof Raimund von Toledo, auf dessen Geheiss die Arbeit angefertigt wurde, voraufgeschickt. Jourdain hat dasselbe mitgetheilt[3]. Der Verfasser nennt sich *Joannes Auendehut*[4] *Israelita philosophus*, handelt über den Werth und die

1 A. a. O. p. 113; p. 114—115, vgl. p. 195; p. 119.

2 Es ist dies Ibn Sina's Commentar zu des Aristoteles Büchern περὶ ψυχῆς. Ausserdem hat Ibn Sina in Prosa und in Poesie eine ganze Reihe von Schriften über die Seele verfasst. Eine derselben, allem Anscheine nach die Erstlingsarbeit Ibn Sina's aus den Jahren 996—997, ist von S. Landauer in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Jahrgang 1875, S. 335—418 arabisch und deutsch veröffentlicht worden.

3 A. a. O. p. 449—450. Ein zweiter Abdruck bei Leclerc a. a. O. II, 371—372 und 377—378.

4 Bei Leclerc II, 371: *Johannes Auendeut.*

Bedeutung des übersetzten Werkes und bemerkt, die Uebersetzung sei in der Weise zu Stande gekommen, dass er das Arabische in der Vulgärsprache (castilisch) wiedergab, worauf Dominicus es in's Lateinische übertrug *(me singula uerba uulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum conuertente).* Obwohl also Johannes Avendehut hier lateinisch schreibt, so muss er sich doch zu einer selbständigen Uebersetzung in's Lateinische noch nicht im Stande gefühlt haben, während Dominicus des Arabischen noch nicht hinlänglich mächtig war.

Die Version jenes Werkes Ibn Sina's mag nicht die einzige sein, welche in der besagten Weise zu Stande kam. In der Folge haben indessen Gundisalvi und Johannes Avendehut getrennt und selbständig gearbeitet. Der Name Avendehut kommt jedoch in den spätern Versionen nicht mehr vor. Der frühere Mitarbeiter Gundisalvi's nennt sich nunmehr *Johannes Hispanus*, *Hispanensis*, *Hispaniensis*, häufiger noch *Johannes Hispalensis* (nach Jourdain s. v. a. *Hispanus*, nach Leclerc: aus Sevilla), endlich auch *Johannes Hispalensis*, al. *Hispanensis* s. *Hispaniensis*, *atque Lunensis* (nach Leclerc: gebürtig aus Sevilla, wohnhaft zu Luna; nach Jourdain und Wüstenfeld: aus Spanien und zwar von Luna)[1]. Er hat, eine andere Erklärung ist nicht abzusehen, den jüdischen Namen Avendehut später fallen gelassen und nur den christlichen Taufnamen Johannes weiter geführt. Avendehut ist längst als Transscription des arabischen ابن داود (Ibn Dawud), d. i. „der Sohn des David“, erkannt worden. Die parallelen Fälle Avicenna = Ibn Sina, Avicebron oder Avencebrol = Ibn Gebirol, Avempace = Ibn Badja u. s. f. stellen die Richtigkeit jener Identificirung um so mehr ausser Zweifel, als neben *Auendehut* auch die Schreibung *Auendauth* handschriftlich bezeugt ist[2].

Jourdain glaubte Gundisalvi als den Uebersetzer des Buches *de causis* bezeichnen zu dürfen. Träfe diese Vermuthung zu, so würde nach dem Gesagten die Annahme, Johannes Avendehut sei

---

1 Das Detail bezüglich dieser Bezeichnungen bei Jourdain p. 107—120, Leclerc II, 370—376, Wüstenfeld S. 25—38. Vgl. noch die Angaben über Versionen unter dem Namen *Johannes Hispalensis* bei C. S. Barach *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*, 2. Theil (Innsbruck 1878), S. 119.

2 Das vorhin erwähnte Widmungsschreiben an Erzbischof Raimund trägt in einer Handschrift bei Leclerc II, 371 die Aufschrift: *Incipit epistola Auendauth philosophi*. Vgl. noch Leclerc II, 376.

bei Anfertigung der Uebersetzung betheiligt gewesen, wenigstens nicht ausgeschlossen sein[1]. Insofern könnte es im Wesentlichen auf Jourdain's Conjectur hinauslaufen, wenn M. Steinschneider[2] behauptet. das Buch *de causis* sei in's Lateinische übersetzt worden von „Johannes Hispalensis, genannt Ibn Daud".

Steinschneider hat indessen diese These mit einem neuen Argumente zu stützen versucht, oder vielmehr, um mich möglichst genau auszudrücken, mit einer von Jourdain in der vorliegenden Frage nicht verwendeten Angabe über den Ursprung des Buches *de causis* bei Albertus Magnus in Verbindung gebracht. Nach Albert nämlich ist ein gewisser Jude David, *Dauid Judaeus quidam*, der Autor unseres Buches. Im Anschluss an Albert's Aeusserungen bemerkt nun Steinschneider, wenn Gundisalvi, wie Jourdain annehme, das Buch *de causis* in's Lateinische übertragen habe, so sehe er kein Hinderniss, jenen räthselhaften Juden David zu identificiren mit Gundisalvi's Mitarbeiter. Und damit glaubt Steinschneider die Behauptung, der fragliche Uebersetzer sei Johannes Hispalensis, „begründet" zu haben[3]!

Auch von anderer Seite ist die berührte Angabe Albert's des Grossen zur Bestimmung der Person des gesuchten Uebersetzers benützt worden. Nach J. E. Erdmann[4] rührt die lateinische Uebersetzung des Buches *de causis* „von dem Juden David" her. Wer ist aber dieser Jude David? Stillschweigend lehnt Erdmann die Identificirung Steinschneider's ab: „der Archidiaconus Dominicus Gonzalvi", schreibt er[5], „der Jude Johannes Ben Daud (gewöhnlich Avendeath, auch Johannes Hispalensis genannt), ferner der Jude David und Jehuda Ben Tibbon, „der Vater der Uebersetzer", sind die ersten, die sich der Arbeit — nämlich der Uebersetzung der Schriften Alfarabi's, Algazel's, Avicenna's — unterziehen, und

1 So heisst es bei Ueberweg a. a. O., das Buch *de causis* sei latinisirt worden durch Dominicus Gundisalvi „mit Hülfe des convertirten Juden Johannes Avendeath (Ibn David?)".

2 Hebräische Bibliographie, redigirt von M. Steinschneider, herausgegeben von J. Benzian, Jahrgang 1863, S. 110.

3 Jene Bemerkung findet sich in Steinschneider's *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana* col. 743, und an dieser Stelle ist nach der Hebräischen Bibliographie a. a. O. die Begründung für die besagte These zu suchen.

4 Grundriss der Geschichte der Philosophie (Berlin 1866) I. S. 317.

5 S. 319.

ausser jenen auch die Schrift *de causis* übertragen". Erdmann nennt keine Quelle. Aber der Jude David kommt nur bei Albert vor, und bei ihm nur an Einer Stelle: in der von Steinschneider in extenso mitgetheilten Ausführung über den Ursprung des Buches *de causis*. Auf diese Stelle muss direct oder indirect Erdmann's Angabe zurückgehen.

Albert der Grosse schrieb ein umfassend und grossartig angelegtes Werk über den Causalzusammenhang der Dinge unter dem Titel *de causis et processu uniuersitatis*[1]. Dasselbe zerfällt in zwei Theile, von welchen der letztere und grössere nichts anderes ist als eine weitläufige Bearbeitung unseres Buches *de causis*. Das erste Kapitel dieses zweiten Theiles trägt die Aufschrift: *de nomine quo antiqui appellauerunt librum de causis primariis.*

Jourdain hat die Aufmerksamkeit der Forscher in recht nachdrücklicher Weise auf diese Ausführung Albert's hingelenkt. Er theilte dieselbe auszüglich in Uebersetzung mit[2], drückte sein Erstaunen darüber aus, dass man bisher von diesen Aufschlüssen keinen Gebrauch gemacht, und liess in dem Anhange seines Werkes den Text seinem ganzen Umfange nach abdrucken. Seitdem haben Albert's Angaben eher zu viel, als zu wenig Beachtung gefunden; aber sie haben nicht etwa richtigeren Anschauungen über den Ursprung des Buches *de causis* den Weg gebahnt, sie haben vielmehr theils unschuldigerweise die seltsamsten Missdeutungen erdulden müssen, theils ihrerseits zu den gröbsten Irrthümern Anlass geboten, ein Umstand, der eine ausführlichere Erörterung derselben, als sie zur Abweisung der Behauptungen Steinschneider's und Erdmann's erforderlich sein würde, rechtfertigen wird.

Cum in superioribus, hebt Albert an, *determinatum sit de proprietatibus eius quod est necesse esse et de his quae sunt ab ipso, restat nunc de causis primariis determinare. accipiemus (accipiamus?) igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos Dauid Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Auicennae, Algazelis et Alpharabii congregauit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse uidetur. sicut enim Euclidis commento probatur theorema quodcumque*

---

1 In der von P. Jammy (1651 zu Lyon) besorgten Gesammt-Ausgabe der Werke Albert's unter den *parua naturalia* t. V. p. 528—655.

2 A. a. O. p. 184.

ponitur, ita et Dauid commentum adhibuit quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi.

Ein Jude Namens David hat aus den Schriften des Aristoteles, des Ibn Sina, des Algazzali und des Alfarabi eine Reihe von Thesen zusammengetragen und diese dann mit einem von ihm selbst herrührenden Commentare versehen: das ist der Ursprung des Buches *de causis*. Euklid in seiner Geometrie ist ähnlich zu Werke gegangen: er stellt Lehrsätze auf und lässt dann die Beweise folgen; der Commentar David's ist auch nichts anderes als ein Nachweis der jedesmaligen These. Das Buch *de causis* ist nicht das einzige Werk David's.

Peruenit autem ad nos, fährt Albert fort, *per eundem modum et physica ab eodem philosopho perfecta; uerum istum librum metaphysicam uocauit, subiungens eiusdem tituli quatuor rationes . . .*

Es ist aber auch eine Physik auf uns gekommen, welche von demselben Philosophen in gleicher Weise angefertigt wurde[1]. Das in Rede stehende Buch aber hat er Metaphysik genannt, ein Titel, für welchen er vier Gründe beifügt.

Der Kürze halber lasse ich diese Gründe selbst bei Seite.

Talem autem tractatum, heisst es weiter, *Alpharabius inscripsit de bonitate pura, quinque rationibus . . . . . et ideo liber de talibus tractans uocatur de pura bonitate . . . huiusmodi autem tractatum Algazel uocauit florem diuinorum, tribus rationibus . . . . . his ergo de causis placuit Algazeli hunc librum de floribus diuinorum intitulare. Auicennam autem secuti magis proprie de lumine luminum eum appellant, quatuor rationes assignantes . . . et ideo iste tractatus uocatur ut supra. Aristotelem autem secuti uocauerunt hunc librum de causis*

---

1 Auffallender Weise übersetzt Jourdain p. 184: *La physique nous est parvenue plus perfectionnée par le même auteur,* und redet nun, auf Grund dieser Stelle, von einem *traité de physique perfectionnée* oder einer *physique perfectionnée* des Juden David (p. 193, 195). Aehnlich, nach Jourdain, X. Rousselot *Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge* (Paris 1840—41) II, 134: *Le même auteur nous a transmis de la même manière la physique perfectionnée.* Auch B. Hauréau *De la philosophie scolastique* I, 408—409, kennt eine *physique perfectionnée de David*, d. i. die Physik des Aristoteles, von David vervollkommnet. — Nach dem ganzen Zusammenhange ist *physica* offenbar nicht „die Physik“ (sc. des Aristoteles), sondern „eine Physik“, ein Lehrbuch der Physik, ein Werk über Physik. Wie will man sich auch bei der gegentheiligen Auffassung mit den Worten *per eundem modum* zurechtfinden?

causarum, inducentes quinque rationes . . . . . et ideo talibus librum de causis placuit nominare.

Eine solche Abhandlung *(talem tractatum, librum de talibus tractantem)* überschrieb Alfarabi *de bonitate pura* (oder *de pura bonitate)*, Algazzali nannte sie *flos diuinorum* oder *de floribus diuinorum*, die Anhänger des Ibn Sina gaben ihr *(magis proprie)* den Titel *de lumine luminum*, und endlich die Anhänger des Aristoteles *de causis causarum* oder *de causis.* Es handelt sich, wie man sieht, nicht um Namen unseres Buches *de causis.* Albert spricht vielmehr von den Titeln einer oder der Schrift, welche die in unserm Buche erörterten Fragen behandelte, eines *liber de causis primariis*, wie es in der Ueberschrift des Kapitels heisst, einer Metaphysik, wie wir sagen würden[1].

Albert schliesst: *Dauid autem, sicut ante iam diximus, hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio uniuersi esse composuit, multa adiungens de dictis Auicennae et Alpharabii.*

Das *ante* weist zurück auf den Eingang des Kapitels. Die dort erwähnten *dicta Aristotelis* werden hier ihrem Fundorte nach näher bestimmt und zugleich als die Haupt-Quelle David's bezeichnet. Algazzali, der oben auch genannt wurde, fehlt hier.

Der excerpirte Passus bietet eine ganze Reihe bis heute nicht gelöster Schwierigkeiten.

Wer ist zunächst jener Jude David? Albert selbst kennt ihn nicht näher. Zeuge ist das unbestimmte *quidam: Dauid Judaeus quidam.*

Steinschneider, wie bereits gesagt, will ihn identificiren mit dem Mitarbeiter Gundisalvi's. Er stützt sich einmal auf Jourdain's Vermuthung betreffend den Uebersetzer unseres Buches, sodann auf die Aehnlichkeit des fraglichen Namens.

Die bezügliche Vermuthung Jourdain's hat sich vorhin bereits als hinfällig erwiesen. Gundisalvi's Mitarbeiter aber heisst nicht David, sondern Avendehut oder Avendauth, d. i. Ibn Dawud oder Ben David.

Der Mitarbeiter Gundisalvi's ist auch unserm Gewährsmanne nicht so fremd und unbekannt, wie jener Jude David.

Im Eingange des 9. Tractates der Schrift *de praedicabilibus*[2]

1 Auf das grobe Missverständniss dieser Worte Albert's bei Ravaisson und Vacherot wurde oben schon, S. 54, hingewiesen.

2 Bei Jammy t. 1. p. 91 a.

schreibt Albert: *Quamuis in antehabitis iam determinatum sit id quod de quinque uniuersalibus tradidit Porphyrius, tamen adhuc sunt quaedam quae utile est scire de his, quae ex logicis doctrinis Arabum in latinum transtulit Auendar Israelita philosophus*[1], *et maxime de logica Auicennae.* Dieser *Auendar Israelita philosophus* ist Gundisalvi's Mitarbeiter: *Joannes Auendehut Israelita philosophus*[2]. Die Schreibweise *Auendar* hat etwas Auffallendes; sehr nahe liegt die Correctur *Auendat.*

In dem Commentare über die Metaphysik des Aristoteles, lib. I. tract. 2. c. 9[3], erwähnt Albert einen *Auendreth*, der den Ausspruch gethan, *fere omnes homines, exceptis paucis honorandis uiris, esse computandos in numerum bestiarum*[4]. Vielleicht ist dieser *Auendreth* kein Anderer als jener *Auendar*[5]. Doch möchte ich hier nur vermuthen, nicht behaupten.

Aus jener Stelle der Schrift *de praedicabilibus* ergibt sich jedenfalls so viel, dass es nicht im Sinne Albert's ist, wenn Steinschneider den Juden David identificirt mit dem Mitarbeiter Gundisalvi's[6].

---

1 In den 1494 zu Venedig in Folio gedruckten *opera Alberti Magni ad logicam pertinentia* liest man fol. 32 b: *auendar et fialita philosophus.*

2 Vgl. Jourdain p. 114; Leclerc II, 376; Prantl, Geschichte der Logik II, 318. 344. Leclerc vindicirt auf Grund der angeführten Stelle dem Avendar *une traduction de la Logique d'Aristote et peut-être encore d'autres auteurs arabes.* Das Missverständniss erklärt sich daraus, dass Leclerc Albert's Worte nur aus dem Citate bei Jourdain a. a. O. kannte, wo statt *Auicennae* irrthümlich *Aristotelis* steht.

3 Bei Jammy t. III, 2. p. 21 a.

4 Der Zusammenhang ist folgender: *fere totus mundus scientiis utilium deditus est, eo quod omnes lucris, et pauci intendant his quae sunt per se causa sciendi. quae tamen sola humana sunt secundum quod homo tantum causatus est intellectus, sicut in ethicis determinatum est. propter hoc etiam dicit Auendreth* ... — Ebenso, *auendreth,* heisst es auch in der 1494 zu Venedig in Folio erschienenen Separat-Ausgabe der Metaphysik Albert's fol. 7 b.

5 So, wenn ich nicht irre, Jourdain p. 114. Rücksichtlich der Citate aus den Werken Albert's herrscht hier eine arge Verwirrung.

6 In dem *Speculum astronomicum* Albert's, bei Jammy t. V. p. 656—666, dessen Aechtheit indessen nicht unbeanstandet ist, wird wiederholt ein *Johannes Hispalensis* als Uebersetzer astronomischer oder astrologischer Schriften der Araber genannt. Johannes Hispalensis ist nach dem oben Gesagten der spätere Name des Johannes Avendehut. Die betreffenden Stellen sind zusammengestellt bei Steinschneider, Zum *Speculum astronomicum* des Albertus Magnus, über die darin angeführten Schriftsteller und Schriften, (in Schlömilch's Zeitschrift für Mathematik und Physik, Jahrg. 1871, S. 357—396) S. 373—375.

Nach Albert nannte David das Buch *de causis* ‚Metaphysik‘. In der Bodleyana zu Oxford findet sich handschriftlich ein Werk unter dem Titel *Metaphysica Auendauth*[1]. Dieser Titel verleiht auf den ersten Blick der Vermuthung Steinschneider's einen bestechenden Schein; es ist indessen eben nur ein Titel, der nicht die geringste Bürgschaft bietet bezüglich dessen, was sich hinter ihm birgt.

Haneberg hat Steinschneider's Conjectur übersehen. Er stellt[2] zwei andere Combinationen hinsichtlich des Juden David auf. Steinschneider hat sie indess bei einer späteren Gelegenheit[3] schon abgewiesen.

„Man könnte", meint Haneberg, „an David Parchon, den Uebersetzer der arabischen Grammatik des ben Gennach, denken, welcher nach D. Joseph Rodriguez de Castro (*Bibliotheca Espannola* t. I. Madrid 1781. p. 30) um 1214 gelebt haben muss." — „Ein Complex von Confusionen," erwiedert Steinschneider, „wie er nur bei De Castro möglich ist. Sal. Parchon hat das Lexicon des Ibn Gannach 1160 bearbeitet"[4].

Noch „natürlicher" aber, fährt Haneberg fort, böte sich an „Abraham ben Dior, oder ibn Daud, welcher um 1161 blühte." — „Ebensowenig," entgegnet Steinschneider, „ist an Abraham Ibn Daud, den Verfasser des האמונה הרמה[5] (st. 1170), zu denken."

Auf weitere Versuche, die Identität des Juden David festzustellen, verzichte ich. Ich kann mich des Verdachtes, dieser David sei überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit, nicht erwehren.

1 Leclerc II, 376 schreibt, ohne Angabe seiner Quelle: *Pour en finir avec Jean de Séville* (Johannes Hispalensis) *nous citerons deux titres que nous n'avons rencontré que dans la B. Bodléienne: Liber Auendauth de V uniuersalibus. Metaphysica Auendauth.*

2 A. a. O. S. 374.

3 Hebräische Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 110.

4 Vgl. J. Fürst *Bibliotheca Judaica* (Leipzig 1849—63) III, 66.

5 ‚Der erhabene Glaube‘ ist der Titel einer von Abraham ben David Halevi aus Toledo i. J. 1161 in arabischer Sprache verfassten Religionsphilosophie. S. Weil hat dieselbe hebräisch und deutsch herausgegeben, Frankfurt a. M. 1852. Der Verfasser sucht der neuplatonischen Richtung der „Lebensquelle" des Ibn Gebirol gegenüber einen reineren Aristotelismus zur Geltung zu bringen, sein philosophischer Standpunkt steht also in directem Gegensatze zu demjenigen des Verfassers des Buches *de causis*. Näheres bei J. Guttmann Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879.

Albert selbst, ich sagte es schon, ist über David's Personalien nicht näher unterrichtet. Anderweitige Spuren desselben lassen sich nicht nachweisen[1].

Albert kennt nur seine beiden Werke, das Buch *de causis* und eine Schrift über Physik. Dass David nach Albert nicht Uebersetzer, sondern Verfasser unseres Buches ist, bedarf nach dem Gesagten keines weitern Beweises. Erdmann's gegentheilige Behauptung ist nur durch Annahme eines freilich recht auffallenden Missverständnisses zu erklären.

Rücksichtlich der Physik David's begnügt Albert sich mit der Bemerkung, dieselbe habe der äusseren Anlage nach der Metaphysik genau entsprochen. Ueber letztere ertheilt er eingehendere Aufschlüsse. David, sagt er, hat aus Schriften des Aristoteles, des Ibn Sina, des Algazzali und des Alfarabi eine Reihe von Thesen zusammengestellt und diese dann durch einen Commentar erläutert oder erhärtet: so entstand das Buch *de causis*.

Was sagen wir dazu? Albert ist falsch berichtet. Was er hier von dem Juden David erzählt, ist weder von diesem, noch von

1 Eine Aeusserung Hauréau's a. a. O. I, 383 scheint meine Worte Lügen zu strafen. Im Anschlusse an die Angaben Albert's unterscheidet Hauréau in dem Buche *de causis* zwei Bestandtheile: die Thesen *(les sentences)* und den Commentar *(la glose)*; vielleicht sei, wie Albert annehme, auch die Compilation der Thesen ein Werk des Juden David, jedenfalls sei diesem mit Albert die Abfassung des Commentares zuzuschreiben. *Cette glose*, bemerkt er dann, *se trouve à la Bibliothèque Nationale*, **avec ou sans le nom de David**, *dans les manuscrits* . . . folgen mehrere Handschriften-Nummern. Ich habe keines dieser Manuscripte eingesehen. Ich stehe aber nicht an, mit Bestimmtheit zu behaupten, dass nicht ein einziges derselben unser Buch enthält *avec le nom de David.*

Ganz ähnlich wie Hauréau schreibt Munk *Mélanges de philosophie juive et arabe* p. 259 von unserm Buche: *il a peut-être pour auteur un juif; du moins est-il certain qu'un juif nommé David est l'auteur de la glose qui accompagne le livre „De Causis“* (d. i. die Thesen) *dans plusieurs manuscrits, et Albert le Grand suppose que ce fut David lui-même qui recueillit ces aphorismes dans les écrits de plusieurs philosophes grecs et arabes.* — So sicher Munk seiner Sache zu sein scheint, so wenig ist er in der Lage, irgend ein anderweitiges Zeugniss in Betreff des Juden David beizubringen.

Herr Dr. D. Kaufmann, Professor an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Verfasser der „Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters“ (Gotha 1877), schrieb mir unter'm 4. Mai 1879: „Solange nicht neue Quellen gefunden werden, wird der Jude David ein 'grosser Unbekannter' bleiben.“

einem Andern, ist überhaupt nicht geschehen. Es ist wahr, dass das Buch *de causis* in (31) Kapitel zerfällt, von welchen ein jedes aus einer vorangestellten These und einer folgenden Erläuterung besteht, welch' letztere *nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi* — das ersah Albert aus dem Buche selbst. Aber es ist nicht wahr, dass diese beiden Bestandtheile, die Thesen und die Erläuterungen, in irgend welcher Hinsicht verschiedenen Ursprunges sind; es ist nicht wahr, dass der Verfasser, wer immer er sei, jene Thesen aus Schriften des Aristoteles und arabischer Philosophen zusammengetragen; es ist nicht wahr, dass er die Erläuterungen von dem Seinigen hinzugethan habe, als sein Eigenthum beanspruchen könne[1] — das ersah Albert auch nicht aus dem Buche selbst. Aus welcher Quelle aber mag er es wohl geschöpft haben?

Nach Albert entnahm der Jude David die Thesen *ex dictis Aristotelis, Auicennae, Algazelis et Alpharabii*, oder *ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio uniuersi esse composuit, multa adiungens de dictis Auicennae et Alpharabii.* — *dicta* ist ein möglichst allgemeiner und unbestimmter Ausdruck. Die *dicta Algazelis* werden, wie ich schon betonte, an der zweiten Stelle ganz übergangen. Was verstehen wir unter dem Fundorte der *dicta Aristotelis*, unter der *epistola de principio uniuersi esse?*

Albert selbst scheint sie nicht aus eigener Anschauung zu kennen: **quaedam** *Aristotelis epistola.* Lassen sich noch weitere Spuren derselben aufzeigen?

Zu Beginn des ersten Theiles des Werkes *de causis et processu uniuersitatis,* tract. 1. c. 5—6, bespricht Albert die bekannte These Ibn Gebirol's (in seinem *fons uitae): quod materia sit in omnibus praeter primum factorem.* Er hat eine Reihe ernster Einwendungen gegen diesen Satz in Bereitschaft . . . . . *fortissime obiicitur: quia ab uno simplici non est nisi unum . haec autem propositio scribitur ab* **Aristotele in epistola quae est de principio uniuersi esse**, *et ab Alpharabio et ab Auicenna et ab Auerroe suscipitur et explanatur*[2]

1 Oben, S. 15—37, ist gezeigt worden, dass die στοιχείωσις θεολογική die Quelle des Verfassers des Buches *de causis* war, für die Thesen sowohl wie für die Erläuterungen. Es ward indessen dort nur weiter ausgeführt, was Albert's des Grossen grösserer Schüler, Thomas von Aquin, bereits klar erkannt und schlagend nachgewiesen hatte.

2 *Hac autem positione Auicebron,* führt Albert fort, *duo quaedam quorum neutrum mediante alio fluit inducuntur, scilicet forma prima et*

(c. 6). — Hier wird ohne Zweifel dieselbe *epistola* verstanden sein. Die Schlussworte aber, *et . . . . suscipitur et explanatur,* sind wohl nicht auf *epistola*, sondern auf *propositio* zurückzubeziehen. Aeusserungen des einen oder anderen dieser Araber dürfte Albert seine Kenntniss jener *epistola* entnehmen.

De intellectu et intelligibili lib. I. tract. 1. c. 2[1] führt Albert aus, dass jede erkennende Kraft, die in den lebenden Wesen sei, von einer höhern, mit Erkenntniss begabten Potenz stammen müsse: *quod omne cognitiuum animalium causatum est ex alio quodam cognitiuo.* Zum Schlusse bemerkt er: *haec autem disputatio tota trahitur ex* **epistola quadam Aristotelis quam scripsit de uniuersitatis principio**, *cuius mentionem in metaphysica facit Auicenna.* — Dort *quaedam Aristotelis epistola quam de principio uniuersi esse composuit,* hier *epistola quaedam Aristotelis quam scripsit de uniuersitatis principio:* die Identificirung liegt jedenfalls sehr nahe.

Die letztere *epistola* kennt Albert aus Ibn Sina's Metaphysik. Die Bezeichnung *epistola* liess schon eine arabische Quelle vermuthen. *epistola* ist Uebersetzung von رسالة *(risâlet)*, welches allerdings zunächst so viel als Sendschreiben ist, dann aber auch so viel als Abhandlung, Schrift, Buch. Was aber sagt Ibn Sina? Ich habe seine Metaphysik — unter den 1508 zu Venedig in lateinischer Uebersetzung gedruckten Traktaten Ibn Sina's fol. 70—109 — durchgeblättert. Der fraglichen *epistola* bin ich nicht begegnet[2].

---

materia prima . materia enim prima formam non facit esse formam: similiter forma prima materiam non facit materiam . et sic aeque prima sunt, quod non capit intellectus. Bei Jammy t. V. p. 534 a.

1 Bei Jammy t. V. p. 240.

2 Die angeführte Stelle aus Albert's Schrift *de intellectu et intelligibili* berührt auch Haneberg, Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus (München 1866 in 4⁰) S. 33. Rücksichtlich der fraglichen *epistola* bemerkt er Anm. 2: „Das muss die ‚Theologie‘ des Aristoteles, oder das Buch von den Ursachen, oder eine ähnliche Schrift sein.“ — Von jener „Theologie“ kann hier ebensowenig die Rede sein, wie von dem Buche *de causis* selbst. S. über die erstere Haneberg in den Sitzungsberichten der k. b. Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1862. I, 1—12, vgl. Jahrg. 1863. I, 387—388, und Fr. Dieterici in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahrg. 1877, S. 117—126. Allerdings aber muss es sich um eine entschieden neuplatonisch gefärbte Schrift handeln. — Ueber die 1508 zu Venedig erschienenen *opera Auicennae* vgl. Haneberg Zur Erkenntnisslehre u. s. f. S. 7—8.

Der Jude David, berichtet Albert, nannte unser Buch ‚Metaphysik'; eine Schrift ähnlichen Inhaltes betitelte Alfarabi *de bonitate pura* (oder *de pura bonitate*), Algazzali *flos diuinorum* oder *de floribus diuinorum*, Ibn Sina's Jünger *de lumine luminum*, die Aristoteliker endlich *de causis causarum* oder *de causis.*

Schriften Alfarabi's, Algazzali's und eines Jüngers Ibn Sina's unter den angegebenen Titeln sind, so viel ich weiss, nicht nachzuweisen.

Seltsam! Von eben diesen Titeln, welche Albert als Namen eines *liber de causis primariis* aufführt, berichtet Aegidius von Rom in seinem oben schon erwähnten Commentare zu unserm Buche als von Aufschriften dieses letzteren selbst. In der Widmung seines Commentares an den Cardinaldiakon Benedictus bemerkt er, einige Philosophen *(philosophorum quidam)* hätten das zu interpretirende Buch *diuinorum flores* benannt, andere *(quidam) de uniuersalibus principiis*, wieder andere *(quidam) de prima bonitate* und wieder andere *(alii)* endlich *lumen luminum.* Im Verlaufe des Proömiums kommt er auf diese verschiedenen Benennungen zurück und schreibt: *Titulus autem huius libri quadrupliciter ponitur. nam uno modo intitulatur quod est de pura bonitate; alio modo intitulatur quod hic liber uocatus est flores diuinorum; tertius titulus est quod uocatus est lumen luminum; quartus autem titulus eius est communis quod dictus est liber de causis. qui tituli forte ex dignitatibus quas adsignauimus huic libro sumpserunt originem* . . . . . folgen die muthmasslichen Gründe für eine jede einzelne jener Bezeichnungen. — Sind des Aegidius Angaben lediglich aus denjenigen Albert's geflossen? Lässt sich annehmen, der Erstere habe des Letzteren Worte missverstanden und irrthümlicher Weise einem *liber de causis primariis* das Buch *de causis* substituirt?

Liber de causis ist bei Albert wie bei Aegidius die stehende Bezeichnung unseres Buches. Den Titel *de lumine luminum* weiss ich für dieses Buch nicht nachzuweisen. Dagegen führt eine hebräische Uebersetzung desselben von Jehuda ben Mose Romano (in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts) in vielen Handschriften den Namen „Buch der Blüthen der Göttlichkeit" (ספר פרחי האלהות)[1], und *liber Aristotelis de expositione bonitati*

1 S. nur die Handschriften de Rossi's Nr. 315, 4. 776, 7. 1174, 2. 1375. *Mss. codices hebraici bibliothecae I. B. de Rossi* (Parma 1803) I, 174. II, 168 III, 90 und 158.

purae ist, wie wir sehen werden, die ursprüngliche Aufschrift des lateinischen Textes unseres Buches.

Ich schliesse die Erörterung der Angaben Albert's mit dem wiederholten Wunsche, es möge gelingen, die Quelle oder Quellen derselben aufzuzeigen. Erst dann wird mehr Licht in dieses Dunkel zu bringen sein.

II.

Der Uebersetzer des Buches *de causis* in's Lateinische ist Gerhard von Cremona, und ist dies nicht eine blosse Vermuthung, sondern eine urkundlich beglaubigte Thatsache.

Erst vor wenigen Decennien sind uns über Gerhard von Cremona eingehendere Aufschlüsse geworden.

Die weitaus wichtigste, um nicht zu sagen, die einzige Quelle über sein Leben und Wirken war bis dahin eine kurze Notiz in der Chronik des zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts lebenden Dominikaners Franciscus Pipinus[1].

Dieselbe bot einen gedrängten Lebensabriss Gerhard's, gab ihm auch den Ehrentitel *magnus linguae translator arabicae*, eilte dann aber über die Früchte seiner Uebersetzer-Thätigkeit mit der Bemerkung hinweg, er habe zahlreiche Schriften, den verschiedensten Zweigen menschlichen Wissens angehörend, aus dem Arabischen in's Lateinische übertragen, im Ganzen 76 Bücher *(libri)*, *inter quos Auicennae* — es ist dessen Canon der Heilkunde gemeint — *et Almagesti Ptolomaei translatio solemnis habetur.* Nur durch handschriftliche Angaben, welche Gerhard ausdrücklich als den Uebersetzer dieser oder jener Schrift bezeichnen, konnten jene Bücher im Einzelnen bestimmt werden. Aber derartiger Angaben haben sich nur wenige gefunden und werden sich nur wenige finden; der Grund wird sich im Verlaufe ergeben.

Nunmehr ist indessen diese Lücke dadurch ausgefüllt, dass ein Dokument zugänglich gemacht wurde, welches sich auf den ersten Blick als die Quelle erweist, welche Franciscus Pipinus bei

1 Diese Chronik edirte L. A. Muratori *Rerum Italicarum scriptores* t. IX. (Mailand 1726) col. 581—752. Die Gerhard betreffende Stelle findet sich col. 600—601, ist wieder abgedruckt in Muratori's *Antiquitates Italicae medii aevi* t. III. (Mailand 1740) col. 937—938, und weiterhin in verschiedene andere Werke übergegangen.

der Redaction seiner Notiz zu Grunde legte und ausziehend und zusammenfassend verarbeitete.

Im Jahre 1849 veröffentlichte F. Ravaisson[1] nach einer Handschrift der Bibliothek von Laon (Nr. 413) ein längeres Verzeichniss von Schriften, welche Magister Gerhard von Cremona (in's Lateinische) übertragen habe: *haec sunt*, lautet die Aufschrift, *nomina librorum quos transtulit magister Gerardus Cremonensis.* In ununterbrochener Reihenfolge führt dieses Verzeichniss dreiunddreissig Büchertitel auf. Es ist in jener Handschrift dem von Gerhard latinisirten Commentare des arabischen Arztes und Philosophen Ali ben Redhwan (im elften Jahrhunderte) über die *ars parua* oder *ars medicinalis* (τέχνη ἰατρική) des Galenus angehängt.

Zwei Jahre später ward von B. Boncompagni[2] aus einem Manuscripte der Vaticana (Nr. 2392, Bl. 97 b — 98 a) ein ähnliches Verzeichniss herausgegeben. Dasselbe fand sich gleichfalls unmittelbar hinter einer Abschrift des vorhin genannten Commentares[3], nennt aber mehr als siebenzig Büchertitel[4], in mehrere Klassen abgetheilt, und ist ausserdem von einem kurzen Lebensbilde Gerhard's und einem acht Hexameter umfassenden Lobgedichte auf denselben begleitet, von welchen das erstere der Liste der Uebersetzungen voraufgeht, das letztere derselben nachfolgt. Augenscheinlich bilden indessen diese drei Stücke Ein zusammengehörendes Ganzes.

Boncompagni hat nicht nur den Text mitgetheilt, sondern auch den betreffenden Passus des Manuscriptes in Facsimile beigegeben.

---

1 *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements* t. I. (Paris 1849) p. 218—219.

2 *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese, traduttore del secolo duodecimo, e di Gherardo da Sabbionetta, astronomo del secolo decimoterzo,* Rom 1851, 4⁰ — Separat-Abdruck *dagli atti dell' Accademia Pontificia de' nuovi lincei anno IV (sessione VII del 27 giugno 1851).* Dem Titel entsprechend, zerfällt die Schrift in zwei Theile: von Gerhard von Cremona p. 3—65, von Gerhard von Sabbionetta p. 65—109. Früher sind diese beiden wohl zu unterscheidenden Persönlichkeiten vielfach mit einander verwechselt worden.

3 Dieser immerhin etwas auffallende Fundort wird später seine Erklärung finden.

4 Die Zählung ist hin und wieder etwas zweifelhaft. Boncompagni findet 77 Titel, von welchen jedoch vier in etwas abweichender Fassung je zwei Mal aufgeführt seien, so dass nur 73 Werke genannt würden.

Die Erläuterung des Verzeichnisses anlangend, so begnügte sich Boncompagni, mehrere naturwissenschaftliche, medicinische und mathematische Titel zu bestimmen und Druckausgaben sowie handschriftliche Exemplare der bezüglichen Versionen zusammenzustellen.

L. Leclerc hat diese schwierige und mühevolle Arbeit wieder aufgenommen und um ein bedeutendes Stück weiter gefördert[1]. Er hat das Verzeichniss seinem ganzen Umfange nach commentirt[2]. Ausser den erwähnten Editionen stand ihm ein in der Handschrift Nr. 14,390 *du fonds latin* der National-Bibliothek zu Paris aufgefundenes Exemplar unseres Dokumentes zu Gebote, welches hier wiederum einer Copie jener Schrift Ali ben Redhwan's beigegeben ist und dem Manuscripte Boncompagni's gegenüber einige Abweichungen aufweist.

F. Wüstenfeld[3] hat das ganze Schriftstück von Neuem einer Erörterung unterzogen. Er fusst wesentlich auf Leclerc[4]. Auch die weitern Handschriften, welche er zu Rathe zog, haben eine nennenswerthe Ausbeute nicht geboten[5].

---

1 *Histoire de la médecine arabe* (Paris 1876, 2 Bände) II, 398—431. — Das letzte der acht Bücher, in welche Leclerc's Werk abgetheilt ist, t. II. p. 341—526, hat die Aufschrift: *La science arabe en Occident, ou autrement sa transmission par les traductions de l'arabe en latin.*

2 Leclerc zählt 71 Titel, will aber ausser den in dem Verzeichnisse aufgeführten noch fünf weitere Versionen Gerhard zuschreiben (p. 426—427); dagegen beruhe die Zahl 76 bei Fr. Pipinus auf einem Irrthume: einige Zeilen, welche dem unser Dokument beschliessenden Lobgedichte unmittelbar voraufgehen und mehrere medicinische Werke namhaft machen, hat Pipinus (wie auch Boncompagni) noch zu der Liste der Uebersetzungen Gerhard's gezogen, während dieselben nach Leclerc (p. 406 u. 408) nur eine gewisse Einleitung zu den folgenden Versen bilden, aber nicht mehr zu dem Verzeichnisse der Arbeiten Gerhard's gehören.

3 Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. — Aus den Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XXII. Band, 1877. — S. 55—81.

4 In der Zählung der aufgeführten Schriften geht Wüstenfeld gleichfalls mit Leclerc.

5 Ein den genannten Autoren (Boncompagni p. 12—13, Leclerc p. 399—400 u. p. 431, Wüstenfeld S. 56—57) unbekannt gebliebenes Exemplar unseres Dokumentes findet sich zu Wien. Nr. 128 der lateinischen u. s. w. Manuscripte der k. k. Hofbibliothek enthält zum Schlusse ein ‚*Elogium Gerardi Cremonensis, adiecto indice librorum quos ille in linguam latinam transtulit*'; folgen ‚*octo uersus in Gerardi laudem*'. So die *Tabulae codicum*

Dieses in der That hochwichtige Dokument, so wie es von Boncompagni herausgegeben wurde, wüsste ich nicht passender zu bezeichnen denn als einen kurz nach Gerhard's Tod von Freundeshand geschriebenen Nekrolog. Es will selbst von Genossen Gerhard's *(socii ipsius)* verfasst sein, und athmet auch eine Frische und Wärme, ich möchte sagen eine Unmittelbarkeit, welche, ganz abgesehen von jener ausdrücklichen Angabe, unwillkürlich den oder die Verfasser in dem persönlichen Freundeskreise Gerhard's suchen lässt. Eben darin liegt auch die volle Gewähr für die Glaubwürdigkeit des Dokumentes, und Franciscus Pipinus war im Rechte, wenn er dasselbe auszüglich in seine Chronik aufnahm.

Gerhard, so erzählen seine Freunde, war geboren zu Cremona und wurde von früher Jugend auf in den Wissenschaften unterrichtet. Alles, was immer die Schulen der Lateiner seinem Wissensdurste bieten konnten, eignete er sich an. Er trat in den geistlichen Stand ein, und unsere Gewährsmänner feiern ihn als ein Muster jeglicher Tugend[1]. Allem Anscheine nach stand er bereits in vorgerücktem Alter, als das Verlangen, den Almagest des Cl. Ptolemäus, welchen die Lateiner in ihrer Sprache noch nicht

---

manu scriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum vol. 1. (Wien 1864) p. 18.

1 Die vier ersten Verse des vorhin erwähnten Lobgedichtes lauten bei Boncompagni p. 7:

> *Gerardus nostri fons lux et gloria cleri,*
> *Actor consilii spes et solamen egeni,*
> *Uoto carnali fuit hostis, spirituali*
> *Aplaudens, hominis splendor fuit interioris.*

Ich lese mit der Pariser Handschrift, bei Leclerc p. 406, V. 2 *auctor* für *actor* (und V. 4 *adplaudens* für *aplaudens*); Wüstenfeld S. 77 hat ausserdem, nach einer Leipziger Handschrift, V. 3 *spiritualis* für *spirituali.*

Zu übersetzen wäre etwa: „Gerhard war unseres Klerus Quell und Licht und Ruhm, an Rathe reich, des Dürftigen Hoffnung und Trost; fleischlichem Gelüste feind, fand er in Geistlichem seine Freude, das glänzende Muster eines innerlichen Menschen."

Die Wiedergabe des *auctor consilii* durch *auteur judicieux* bei Leclerc p. 407 ist jedenfalls unglücklich.

„Quell des Klerus" ist wohl s. v. a. Wissensquell für den Klerus durch literarische Leistungen; genügt diese Erklärung nicht, so schlage ich vor, *fons* abzuändern in *flos. Lux* liesse sich in ähnlicher Weise fassen; richtiger wird es aber wohl mit *gloria* verbunden: „Zierde des Klerus". Der Ausdruck *nostri gloria cleri* enthält einen unzweideutigen Beweis für den geistlichen Stand Gerhard's.

besassen, näher kennen zu lernen, ihn nach Toledo führte. Voll staunender Bewunderung über den Reichthum muselmännischer Wissenschaft und schmerzlich berührt von dem Gedanken an die Armuth der Lateiner, erlernte Gerhard zu Toledo das Arabische und erwählte es als seine Lebensaufgabe, die kostbarsten Schätze der arabischen Literatur durch Uebersetzungen den Lateinern zugänglich zu machen: „nach Art eines weisen Mannes", schreiben seine Freunde, „der, grünende Auen[1] durchwandelnd, sich einen Kranz von Blumen windet, aber nicht von allen, sondern nur von den schöneren". Die lombardische Heimath sah Gerhard nicht mehr wieder. Er starb, 73 Jahre alt, im Jahre 1187 zu Toledo:

Toleti uixit, Toletum reddidit astris[2].

Dies Gerhard's einfacher Lebensgang. Wenden wir uns zu seinen Uebersetzungen!

Gérard de Crémone, sagt Leclerc[3], *est assurément une des plus larges intelligences du moyen âge. C'est incontestablement l'homme qui rendit le plus de services à la science par l'étendue et la variété des matériaux qu'il mit en circulation;* und wiederum: *Le plus infatigable et le plus fécond des traducteurs est Gérard de Crémone, dont on peut dire qu'il traduisit à lui seul à peu près autant que tous les autres réunis.*

M. Steinschneider war es, der zuerst, so viel ich sehe, in dem Verzeichnisse der Uebersetzungen Gerhard's das Buch *de causis* anzutreffen glaubte[4]. Er identificirte das Buch *de causis* mit dem von Gerhard übersetzten *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae:* so lautet bei Boncompagni (Leclerc, Wüstenfeld) der erste der unter der Rubrik ‚*de philosophia*' zusammengefassten Titel, und die

---

1 Statt *virida prata* bei Boncompagni p. 4 wird mit Wüstenfeld S. 58 zu lesen sein *viridia prata*.

2 Seltsamer Weise erzählt Wüstenfeld S. 56: „Gerard kehrte im vorgerückten Alter nach Cremona zurück und starb hier" . . . — Fr. Pipinus schliesst seine Notiz über Gerhard mit der (in unserm Nekrologe fehlenden) Angabe, die Leiche sei im Kloster der h. Lucia zu Cremona beigesetzt worden: *sepultus est Cremonae in monasterio Sanctae Luciae, ubi suorum librorum bibliothecam reliquit, eius praeclari ingenii specimen sempiternum.*

3 A. a. O. p. 398.

4 In seiner Hebräischen Bibliographie, Jahrg. 1864, S. 66 Anm. 10, und wiederum in seiner Abhandlung über Alfarabi [s. oben S. 48 Anm. 3] S. 114.

Liste bei Ravaisson wird eröffnet durch einen *liber Aristotelis de compositione bonitatis purae* — *compositione* ändert man sofort in *expositione*. Steinschneider warf jene Bemerkung im Vorübergehen hin, ging aber auf eine Begründung derselben nicht ein[1].

Ohne diese Aeusserungen Steinschneider's zu kennen, hat Leclerc[2] dieselbe Behauptung aufgestellt. Er beruft sich auf mehrere Handschriften der National-Bibliothek zu Paris, in welchen dem Buche *de causis* (in lateinischer Textgestalt) Namen gegeben werden, die mit jenem Titel unseres Verzeichnisses entweder völlig übereinstimmen, oder doch sehr nahe sich berühren. A. Jourdain hatte hierüber schon Mittheilung gemacht. Er berichtete[3] von dem lateinischen Texte des Buches *de causis: Dans un manuscrit fort ancien (‚ancien fonds', ms. lat. 8802) il est intitulé: ‚Canones Aristotelis de essentia purae bonitatis expositae (?) ab Alfarabio'; dans un autre (6506) il se termine par ces mots: ‚Completus sermo noster de essentia purae bonitatis'; dans un troisième (6296) par ceux-ci: ‚Completus est sermo de pura bonitate'; ailleurs (6318) par cette note écrite d'une main récente: ‚Expliciunt canones Aristotelis de puro aeterno, siue de intelligentia, siue de esse, siue de essentia purae bonitatis, siue de causis expositi*[4] *ab Alfarabio'.* Es wäre leicht, scheint jedoch überflüssig, noch weitere Exemplare des Buches *de causis* mit gleichen oder ähnlichen Aufschriften und Unterschriften namhaft zu machen.

Im Anschlusse an Leclerc hat endlich auch Wüstenfeld[5] die Identität des Buches *de causis* mit dem *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* als „wahrscheinlich" bezeichnet.

Der von Leclerc geltend gemachte Grund wiegt schwer. Er steht indessen nicht allein.

---

1 An der erstgenannten Stelle äusserte er sich auch nur vermuthungsweise und brachte ausser jenem *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* noch einen gleichfalls in dem Verzeichnisse der Versionen Gerhard's aufgeführten *liber luminis luminum* zur Identificirung mit dem Buche *de causis* in Vorschlag. An der zweiten Stelle nahm er letzteren Vorschlag zurück. Mit Recht; *liber luminis luminum* ist der Titel einer alchymistischen Schrift; vgl. Leclerc p. 425, Wüstenfeld S. 75.

2 A. a. O. p. 418.

3 A. a. O. p. 183.

4 Nach anderer Lesung: *expositis*; s. oben S. 56 Anm. 4.

5 A. a. O. S. 110.

Gerhard übersetzte, wie schon mehrfach angedeutet wurde, aus dem Arabischen, und der arabische Text des Buches *de causis* führt den Titel: „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute". Ebenso hat Serachja ben Isaak, welcher um 1284 zu Rom das Buch *de causis* aus dem Arabischen in's Hebräische übertrug, seiner Version die Aufschrift gegeben: „Buch der Auseinandersetzung über das absolute Gute".

Der früheste Autor lateinischer Zunge, welcher unser Buch namentlich anführt, ist Alanus von Lille, und er nennt dasselbe: *aphorismi de essentia summae bonitatis*[1].

Endlich lässt sich ein anderes Buch unter dem fraglichen Titel nicht nachweisen.

Nur Ein Bedenken bliebe etwa noch zu erledigen. Leclerc hat dasselbe angedeutet, wenn er mit Rücksicht auf die von ihm citirten Exemplare des (lateinischen) Buches *de causis* zu Paris bemerkt: *aucun ne porte le nom de Gérard.* In der That wüsste ich keine einzige Handschrift des lateinischen Textes anzuführen, welche Gerhard als den Uebersetzer bezeichnete.

Allein dieses Bedenken ist ohne alles Gewicht; m. a. W. aus jenem Umstande erwächst der Annahme, dass die betreffenden Manuscripte Gerhard's Arbeit enthalten, durchaus keine Schwierigkeit. Man braucht nur die Worte zu beachten, in welchen Gerhard's Freunde die Veranlassung und den Zweck der Abfassung ihres Nekrologes kennzeichnen. *Ne igitur*, heisst es bei Boncompagni, *magister Gerardus Cremonensis sub taciturnitatis tenebris lateat, ne famae gratiam quam meruit amittat, ne per praesumptuosam rapinam libris ab ipso translatis titulus infigatur alienus, praesertim cum nulli eorum nomen suum inscripsisset, cuncta opera ab eodem translata . . . . . in fine huius tengni*[2] *nouissime ab eo translati, imitando Galenum de*[3] *commemoratione suorum librorum in fine eiusdem, per socios ipsius diligentissime fuerint*[4] *connumerata, ut si aliquis intentionum ipsorum amator de eis aliquid optauerit, per hanc inscriptionem citius inueniat et de eo securior fiat.*

Gerhard hatte also keiner der von ihm angefertigten Uebersetzungen seinen Namen beigesetzt, und die wohlmeinenden Freunde

1 *De fide catholica* I, 30 und 31. Vgl. vorhin S. 121 Anm. 2.
2 Wüstenfeld liest: *tegni.*
3 Wüstenfeld: *in.*
4 Wüstenfeld: *fuerunt*, und verdient diese Lesart wohl den Vorzug.

glauben Vorsorge treffen zu müssen, dass nicht seine Verdienste undankbarer Vergessenheit überantwortet und die Früchte seiner Mühen schutzlos frechem Raube preisgegeben seien. So sehen sie sich veranlasst, ein sorgfältiges Verzeichniss der Arbeiten des verlebten Genossen zusammenzustellen und seiner Uebersetzung der *τέχνη ἰατρική* des Galenus[1] (begleitet von dem Commentare Ali ben Redhwan's) beizugeben[2]. An diesem Orte das Dokument zu deponiren, lag nahe. Am Schlusse der *τέχνη ἰατρική* hatte auch Galenus seine Werke aufgezählt, und die Version derselben war Gerhard's letztes Werk[3]. Aber freilich war dieser Ort, wenigstens mit Rücksicht auf die fernere Zukunft, nicht sehr zweckdienlich.

Nach dem, was wir vorhin aus dem Munde seiner Freunde über Gerhard's Lebensgang vernahmen, ist seine Uebersetzung des Buches *de causis* — wie überhaupt alle seine Uebersetzungen — zu Toledo entstanden.

Die Zeit der Entstehung derselben ist zunächst durch die Dauer des dortigen Aufenthaltes Gerhard's bestimmt. Wann er sich nach Toledo begab, lässt sich, so viel ich sehe, nicht genauer ermitteln; doch wurde oben schon bemerkt, es sei wahrscheinlich, dass er erst in vorgerücktem Alter Italien verlassen. Ich glaubte dies aus folgenden Worten seiner Genossen schliessen zu dürfen: *Cunctis etiam praesentibus atque futuris prodesse laborabat, non inmemor illius Ptolomaei:* „**cum fini adpropinquas,** *bonum cum augmento operare*"; *et cum* **ab ipsis[4] infantiae cunabulis** *in gremiis philosophiae educatus esset et ad cuiuslibet partis ipsius notitiam secundum Latinorum studium peruenisset, amore tamen Almagesti quem apud Latinos minime reperiit Toletum perrexit.* . . .

---

1 *Tengni* oder *tegni* ist das transscribirte *τέχνη*.

2 Daher erklärt sich der oben berührte Fundort der handschriftlichen Exemplare unseres Nekrologes.

3 *Nouissime* übersetzt Leclerc p. 402: *tout récemment;* vgl. p. 407. Es ist indessen zunächst wohl nicht s. v. a. jüngst, d. i. vor ganz kurzer Zeit, sondern s. v. a. zuletzt, d. i. nach allen andern Uebersetzungen. Sachlich laufen freilich beide Fassungen auf Eins hinaus.

4 *Istis* heisst es bei Boncompagni p. 4, wie auch (nach Ausweis des Facsimile) in der Handschrift selbst; es ist aber ohne Zweifel *ipsis* zu lesen, wie auch Fr. Pipinus hat. Wüstenfeld S. 58 schreibt *ipsius*. Leclerc, welcher das dem Verzeichnisse der Versionen voraufgehende Lebensbild Gerhard's nur in Uebersetzung mittheilt, hat: *dès sa plus tendre enfance* p. 403.

„Wenn du deinem Ende nahst“, mahnt Ptolemäus, „so verdopple deinen Eifer, Gutes zu thun“[1]. Dieser Mahnung, sagen die Berichterstatter, gab Gerhard Folge, trug Gerhard Rechnung, indem er sich nach Toledo begab und hier der Mit- und Nachwelt zum Frommen der Latinisirung arabischer Literaturschätze sein Leben widmete. Wie will man die Anführung jener Sentenz erklärlich finden, wenn man nicht annimmt, Gerhard habe zur Zeit seiner Uebersiedelung nach Spanien bereits in vorgeschrittenem Alter gestanden?

Ferner! In dem nachdrücklichen und absichtlichen *ab ipsis infantiae cunabulis* liegt ein unverkennbarer Gegensatz zu dem voraufgehenden *cum fini adpropinquas.* Kann es ein anderer Gegensatz sein als derjenige zwischen der frühen Jugend und dem vorgerückten Alter[2]?

1 Die Araber legen dem Verfasser des Almagest eine Reihe von Sentenzen in den Mund. In der Apophthegmen-Sammlung des Honain ben Ishak (gest. 873) findet sich unter des Ptolemäus Namen der Satz: كلّما قاربت املا فازدد عملا, d. i. „so oft du dem Ziele deines Strebens nahe kommst, verdopple deine Anstrengung“ (nach Nr. 463 der arabischen Handschriften der National-Bibliothek zu Paris, welche einen Auszug aus der Sammlung Honain's enthält). In der lateinischen Uebersetzung des Sentenzenbuches des Mubasshir ben Fatik (um 1070), welche von Salvatore de Renzi *Collectio Salernitana* t. III. (Neapel 1854) p. 69—150 veröffentlicht wurde, lautet das dritte der *„dicta Ptholomei“* (p. 130—131): *morti quanto magis fueris proximus, tanto plus bonis operibus inualescas.* Diese Fassung stimmt dem Sinne nach mit unserm Spruche *(cum fini adpropinquas, bonum cum augmento operare)* völlig überein; unzweifelhaft ist in letzterem *finis* s. v. a. *mors.* Gleichwohl wird der arabische Wortlaut bei Mubasshir jedenfalls mit demjenigen bei Honain sich decken. Allem Anscheine nach hat der Uebersetzer — die lateinische Version bei de Renzi ist zunächst aus einem spanischen Texte geflossen — für املا (Ziel des Strebens) gelesen اجلا (Lebensende), worauf es nahe lag, anstatt „Anstrengung“ speciell „gute Werke“ zu fordern. — Ich verdanke diesen Nachweis unseres Spruches meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Gildemeister zu Bonn.

2 Ich würde hier weit fehlgreifen, wenn Leclerc im Rechte wäre mit der Angabe, Gerhard habe sich fast ein halbes Jahrhundert lang zu Toledo aufgehalten: p. 345, vgl. p. 369. Nach einer Begründung dieser Aeusserung lässt Leclerc den Leser vergeblich suchen. Ohne Zweifel liegt derselben indessen die Rücksicht auf die grosse Anzahl und die reiche Mannichfaltigkeit der Uebersetzungen Gerhard's zu Grunde — eine Rücksicht, welche mir nicht triftig erscheint. Nachdem Gerhard sich einmal des Arabischen

Ich möchte noch einen Schritt weiter gehen.

Es war in erster Linie der Wunsch, das berühmte Werk des Cl. Ptolemäus näher kennen zu lernen, welcher Gerhard zu der Uebersiedelung nach Toledo veranlasste. (Seine Freunde nennen den Almagest in ihrem Verzeichnisse unter den Werken *de astrologia* an dritter Stelle; oben schon hörten wir Fr. Pipinus die Version des Almagest und diejenige des Canon des Avicenna unter den Arbeiten Gerhard's besonders hervorheben.) Soll es nicht nahe liegen, zu vermuthen, Gerhard habe, sobald er sich das Arabische hinlänglich angeeignet, die Version des Almagest in Angriff genommen, mit ihr die Reihe seiner Uebersetzungen eröffnet?

Es gibt nun, so scheint es wenigstens, eine einzige unter all' den Uebersetzungen Gerhard's, deren Entstehungszeit genau bekannt ist: diejenige des Almagest. In dem *explicit* eines handschriftlichen Exemplares derselben auf der Laurentiana zu Florenz heisst es nach der Angabe A. M. Bandini's: *finit liber Ptolemaei . . . . cura magistri Thadei Ungari anno Domini 1175 Toleti consummatus; anno autem Arabum 570 mensis octaui XI. die translatus a magistro Gerardo Cremonensi de arabico in latinum*[1].

---

bemächtigt hatte, konnte er um so schneller und reichlicher übersetzen, je ungetheilter er sich dieser Beschäftigung hingab; vielleicht zeugt sogar der sprachliche Charakter seiner Versionen, welcher später zur Sprache kommen wird, von einer gewissen Flüchtigkeit.

An einer andern Stelle, p. 428—429, bemerkt Leclerc, manche der von Gerhard übersetzten Schriften seien allerdings recht klein, andere aber auch wieder recht gross an Umfang, insbesondere der Canon des Avicenna, dessen Uebersetzung allein fast hinreichen würde, ein Menschenleben auszufüllen *(suffirait presque à elle seule pour occuper la vie d'un homme).* Aber wenn die Uebersetzung fast ein Menschenleben beansprucht, welchen Zeitraum wird die Abfassung erfordert haben? Nichtsdestoweniger hat Ibn Sina — geb. 980, gest. 1036 — noch Zeit gefunden zu so vielen und so umfangreichen anderweitigen Arbeiten.

1 *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae* t. III. (Florenz 1776) col. 312. Man liest hier: *Finit Liber Ptolemaei Pheludensis, qui Graece Megaziti, Arabice Almagesti, Latine vocatur Uigil Cura, Magistri Thadei Ungari anno Domini millesimo CLXXV. Toleti consumatis (sic); anno autem Arabum quingentesimo LXX. mensis octaui XI. die translatus a Magistro Girardo Cremonensi de Arabico in Latinum.* Die Interpunction . . . *Uigil Cura, Magistri* . . . ist ohne allen Zweifel unrichtig; *consumatis* aber, was schon Bandini als fehlerhaft bezeichnet („sic"), ist wohl zu ändern in *consummatus.* — Ueber die beiden ersten Titel, *Megaziti*

„Im Jahre des Herrn 1175“ fertigte also Magister Thadeus Ungarus zu Toledo die vorliegende Copie der Gerhard'schen Uebersetzung des Almagest. Diese selbst ward beendet „am 11. Tage des 8. Monats des Jahres 570 der Araber.“ Das Jahr 570 der Araber begann mit dem 2. August 1174, und der 11. Tag des 8. Monats (Scha'bân) dieses Jahres war der 7. März 1175.

Der Wechsel der christlichen und der muhammedanischen Zeitrechnung in dieser Unterschrift hat etwas Auffallendes, um so mehr, als die beiden Daten dem Jahre nach zusammentreffen. Es scheint, Thadeus Ungarus hat das zweite Datum, vielleicht ohne dasselbe würdigen zu können, aus seiner Vorlage herübergenommen.

Auf der andern Seite könnte eben dieses Zusammentreffen der beiden Zeitbestimmungen auf die Vermuthung führen, es liege nur Ein Datum vor: eine Angabe der Zeit, zu welcher Thadeus Ungarus seine Abschrift vollendete, nach christlicher und nach muhammedanischer Aera; die Worte *translatus* ..... würden blosser Zusatz sein, die Uebersetzung Gerhard's hätte vor dem 7. März 1175 bereits fertig vorgelegen. Allein die ganze Fassung des explicit lässt diese Deutung wohl nicht zu.

Der Almagest ist ein Werk von beträchtlichem Umfange. Auch als Erstlings-Arbeit wird die Uebersetzung desselben grössere Schwierigkeiten bereitet und längere Zeit beansprucht haben. Möglich endlich, dass Gerhard noch während dieser Arbeit in der Uebertragung kleinerer Schriften, deren das Verzeichniss seiner Freunde viele nennt, Abwechslung und Erholung suchte.

Im Jahre 1187 setzte der Tod seinem Wirken ein Ziel. Er hatte 73 Lebensjahre erreicht.

Ich möchte die Jahre 1167—1187 als die Zeit bestimmen, in welcher Gerhard seine Uebersetzungen anfertigte, unter ihnen diejenige des Buches *de causis.*

Gerhard übersetzte dieses Buch aus dem Arabischen. Nach dem unzweideutigen Berichte seiner Genossen sind alle seine Uebersetzungen aus dem Arabischen geflossen, wie denn auch Franciscus Pipinus, auf Grund dieses Berichtes, ihm den Titel gibt *magnus linguae translator arabicae.*

---

und *Almagesti*, s. M. Halma in seiner Ausgabe des Almagest (Paris 1816) t. I. *Préface* p. XXXIV—XXXV. Der Titel *Uigil* wird bei Halma nicht erwähnt, und klingt derselbe höchst verdächtig.

Wäre Gerhard etwa auch des Hebräischen mächtig gewesen, so würden seine Freunde dies gewiss nicht unerwähnt gelassen haben. Dass er aber das Buch *de causis* nicht aus dem Hebräischen übertrug, ergibt sich schon aus der Zeit, um welche diese Uebertragung entstand. Auch im Jahre 1187 existirte noch kein hebräischer Text unseres Buches; wenigstens sind die hebräischen Versionen, von denen wir heute noch Kunde haben, sämmtlich viel jüngeren Datums.

Wüstenfeld möchte es für wahrscheinlich halten, dass Gerhard zu einigen Uebersetzungen eine griechische Vorlage benützt. Unsere Quelle gibt nicht nur keinen Anlass zu dieser Vermuthung[1], sondern schliesst dieselbe indirect aus. Noch viel weniger hat Wüstenfeld einen anderweitigen Grund für seine Annahme anzuführen vermocht.

Ich darf also wohl schliessen: Gerhard von Cremona übersetzte in den Jahren 1167—1187 zu Toledo das Buch *de causis* aus dem Arabischen in das Lateinische.

III.

Noch ist das zwölfte Säculum nicht abgelaufen, so begegnet uns ein lateinischer Text des Buches *de causis* bei Alanus von Lille.

Sind wir berechtigt, zu sagen: des Alanus Text ist die Uebersetzung Gerhard's?

Nicht ohne Weiteres. Auf der andern Seite liegt aber auch zu einem Zweifel an der Identität durchaus kein Grund vor; im Gegentheile, die schon hervorgehobene Aehnlichkeit des Titels — Gerhard nannte das Buch: *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, und bei Alanus heisst es: *aphorismi de essentia summae bonitatis*[2] — legt die Annahme der Identität sehr nahe, und der Mangel jeder Nachricht über eine anderweitige Version aus dem zwölften Jahrhunderte lässt sie als gewiss erscheinen.

---

1 Wüstenfeld a. a. O. S. 56 meint, es sei einiges Gewicht darauf zu legen, dass in der Ueberschrift des Verzeichnisses der Uebersetzungen *(haec sunt nomina librorum quos transtulit magister Gerardus Cremonensis)* „nicht gesagt wird: **ex Arabico** *transtulit*". Als wenn nicht eben diese Ergänzung durch das Voraufgehende mit Nothwendigkeit gefordert würde!

2 Die Bezeichnung *aphorismi* ist jedenfalls erst nachträglich aus der Anlage des Buches geschöpft; das Ganze verläuft ja in Thesen und nachfolgenden Beweisführungen oder Erläuterungen.

Das dreizehnte Jahrhundert ist die Blüthezeit der Scholastik. Es ist zugleich die Glanzperiode des Buches *de causis.* Immer und immer wieder wird dieses Buch citirt, zu wiederholten Malen ausführlich und eingehend commentirt, es spielt die Rolle einer Autorität, mit welcher man, wohl oder übel, sich auseinandersetzen zu müssen glaubt.

Welchen Text benützte man?

Wir dürfen von Einem Texte reden. Den Commentaren von Albert dem Grossen, von Thomas von Aquin, von Aegidius von Rom — er starb 1316; sein Commentar ist aus dem Jahre 1290 — liegt augenscheinlich ein und derselbe Text zu Grunde, und auf diesen Text lassen sich auch die Citate bei den übrigen Autoren des dreizehnten Jahrhunderts, so weit sie mir bekannt geworden, ohne allen Zwang zurückführen.

Einige Citate bei Duns Scotus (gest. 1308), welche später im Einzelnen zur Sprache kommen werden, scheinen auf den ersten Blick die Annahme eines zweiten, von dem sonst gebräuchlichen verschiedenen Textes zu verlangen. Eine nähere Untersuchung zerstört indessen diesen Schein. Zum Theil hat Scotus sich mit freierer Wiedergabe des Wortlautes begnügt, zum Theil bedarf B. Wadding's Ausgabe der Werke des Duns Scotus der Correctur.

Dürfen wir nun den fraglichen Text als die Uebersetzung Gerhard's bezeichnen?

Dieser Text scheint kein anderer zu sein als derjenige des Alanus. Des Letzteren Citate finden sich in demselben mit ganz unerheblichen Abweichungen wieder. Alanus citirt indessen nur zwei kurze Sätze.

Im dreizehnten Jahrhunderte heisst unser Buch durchweg *liber de causis.* Gerhard gab ihm die Aufschrift *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.* Diese Verschiedenheit des Titels indicirt jedenfalls nicht auch schon eine Verschiedenheit des Textes.

Die Bezeichnung *liber de causis* ist ohne Zweifel erst nachträglich dem Inhalte des Buches entnommen. Dieselbe findet sich, so viel ich weiss, zuerst in der *Summa theologiae* Alexander's von Hales (gest. 1245). Sie war kurz und nicht unpassend; Albert der Grosse adoptirte sie; sie musste in Bälde Gerhard's Aufschrift verdrängen und zu allgemeiner Geltung gelangen.

In der That liegen Handschriften vor, in welchen unserm Buche beide Titel, der ältere und der jüngere, und dazu noch

mehrere andere gegeben werden. Es genüge hier, an die vorhin genannten Manuscripte zu erinnern mit der Schlussnote: *Expliciunt canones Aristotelis de puro aeterno, siue de intelligentia, siue de esse, siue* **de essentia purae bonitatis,** *siue* **de causis.** . . .

Müssen oder dürfen wir auch nur weitere Beweise für die Identität des Textes verlangen?

Es fehlt jedes Kriterium, an welchem wir irgend einen Text als denjenigen Gerhard's erkennen könnten. Er hat seiner Uebersetzung seinen Namen nicht beigesetzt, und keine Handschrift, so viel ich sehe, bezeichnet ihren Text als seine Uebersetzung. Wir wissen nur, dass Gerhard aus dem Arabischen übersetzte.

Dieser Umstand gewährt allerdings einen Anhaltspunkt.

Der lateinische Text des Buches *de causis*, welchen die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts benützen, ist gleichfalls aus dem Arabischen geflossen. Mehr noch! Der sprachliche Charakter dieses Textes ist ganz und gar derselbe, wie er uns in andern nachweislich von Gerhard herrührenden Uebersetzungen entgegentritt.

Der Heidelberger Professor Joh. Lange (gest. 1565) schreibt in seinen *Epistolae medicinales* lib. II. ep. 2[1], Gerhard von Cremona *(Cheraldus Cremonensis), arabicae linguae parum peritus*, habe die Werke der bedeutendsten arabischen Mediciner *idiomate satis inculto* latinisirt, und sei es daher gekommen *(unde accidit), ut barbaries in medicinam irrepserit, et medicorum Arabiae libri non auctorum, sed interpretum culpa tot erroribus scateant.*

Auch mathematische und naturwissenschaftliche Schriften übersetzte Gerhard, wie schon gesagt, in grosser Anzahl. Seine Ausdrucksweise in diesen Versionen kennzeichnet A. G. Kästner[2] mit den Worten: „Sein Latein ist ziemlich Arabisch.“

Treffend bemerkt Leclerc[3] von den Uebersetzungen Gerhard's im Allgemeinen: *Comment s'étonner que ces traductions soient défectueuses, et qu'elles soient écrites dans un latin barbare? Gérard n'avait pas seulement la langue arabe à apprendre, mais pour ainsi dire l'encyclopédie des sciences à apprendre, car elles sont à peu près toutes, même les plus difficiles et les plus abstraites, comprises dans son oeuvre.*

---

1 p. 533 der 1589 zu Frankfurt erschienenen Ausgabe.

2 Geschichte der Mathematik (Göttingen 1796—1800) II, 260.

3 A. a. O. II, 429.

Pour l'une et l'autre tâche il n'avait pas les ressources que l'on possède aujourd'hui. . . .

Eben dieses bis zur Unverständlichkeit arabisirende und durch nicht übersetzte arabische termini noch mehr entstellte Latein zeigt auch der fragliche Text des Buches *de causis*. Haneberg[1] hat dasselbe näher beleuchtet. Sehr richtig bemerkt er, vermöge ihres engen Anschlusses an das arabische Original sei unsere Uebersetzung „oft so dunkel, dass die ehrwürdigen Commentatoren des 13. Jahrhunderts nur durch eine vieljährige Vertrautheit mit der seltsamen Sprachweise ihrer Dolmetscher im Stande sein konnten, im Ganzen den Sinn richtig zu bestimmen. Manchmal war ihnen dieses geradezu unmöglich und sie mussten ein quid pro quo setzen".

Es sei mir gestattet eine Einzelnheit beizufügen.

Dreimal (§ 4 und § 11) findet sich in unserm Texte das Wort *achili*, bez. *alachili* mit dem Zusatze: *id est intelligentia. achili, alachili* ist das arabische عقل, العقل, und benützte Haneberg mit Recht dieses Wort zu dem Beweise, dass unser Text unmittelbar aus dem Arabischen geflossen[2].

Ebenso kommt in einer von Jourdain aufgefundenen Version des Commentares des Themistius über die *Analytica posteriora* des Aristoteles der Ausdruck *alakil* im Sinne von *intellectus* vor, und schloss Jourdain[3] mit demselben Rechte aus diesem Ausdrucke auf einen arabischen Ursprung jener Version. Zu bestimmen, wer dieselbe angefertigt, war er nicht in der Lage. Das Verzeichniss der Arbeiten Gerhard's lehrt nun, dass dieser auch den genannten Commentar des Themistius latinisirte, und leidet es keinen Zweifel, dass die von Jourdain entdeckte Uebersetzung das Werk Gerhard's ist[4].

Nichtsdestoweniger werden wir uns hüten, auf diesen Beweis aus der sprachlichen Beschaffenheit des Textes der Scholastiker zu viel Gewicht zu legen. Die arabisirende Ausdrucksweise und die Transscription arabischer termini ist nicht Gerhard von Cremona eigenthümlich. Das Eine wie das Andere findet sich bald mehr, bald weniger auch bei den andern Uebersetzern aus dem Arabischen.

Entscheidender ist der Umstand, dass, wie aus dem zwölften,

1 A. a. O. S. 367—373.

2 Auch § 8 ist ein arabisches Wort, ohne Uebersetzung, beibehalten worden; s. Haneberg S. 367—368.

3 A. a. O. p. 166, vgl. p. 405.

4 Vgl. Leclerc II, 409.

so auch aus dem dreizehnten Jahrhunderte durchaus keine Nachricht von einer zweiten Uebersetzung des Buches *de causis* in's Lateinische sich aufzeigen lässt.

Nicht die letzte Stelle unter denjenigen, welche im dreizehnten Jahrhunderte als Uebersetzer sich Verdienste erwarben, behauptet Michael Scotus. Von seinem Leben ist nur Weniges bekannt. Sein weitverbreiteter Ruf als Schwarzkünstler hat ihm einen Platz in Dante's *Inferno* (XX, 115—117) eingetragen. Er stand in Beziehungen zu Kaiser Friedrich II., und sind an diesen mehrere seiner Uebersetzungen adressirt[1].

Michael Scotus soll, so ist vermuthet worden, auch das Buch *de causis* in's Lateinische übertragen haben.

Ein lateinisches Manuscript der St. Markus-Bibliothek zu Venedig aus dem vierzehnten Jahrhunderte (L. VI, LII.) enthält ausser zahlreichen Commentaren des Averroes zu Werken des Aristoteles noch einige andere philosophische Schriften, unter ihnen das Buch *de causis*. Am untersten Rande der ersten Seite *(ad imam paginae primae oram)* finden sich, von der Hand des Schreibers selbst, einige Worte, in welchen Michael Scotus dem Canonicus Stephan von Provins seine Uebersetzung des Commentares des Averroes über des Aristoteles Bücher *de caelo et mundo* dedicirt. Diese Widmungsworte sind schon häufig aus anderen Manuscripten mitgetheilt worden[2]. J. Valentinelli, der Verfasser des neuen Cataloges der Handschriften der St. Markus-Bibliothek, bemerkt nun zu jener Randglosse: *Amanuensis certe ex alio codice sumpsit, unde, rite expensis quae laudatus Renan excussit, verosimile est Scotum omnia quae in codice, ex arabico in latinum transtulisse*[3].

---

1 Die Angaben und Nachweise über des Michael Scotus Versionen bei Leclerc II, 451—459 gehen über diejenigen bei Jourdain p. 124—134 vielfach hinaus; vgl. noch Wüstenfeld a. a. O. S. 99—107. Uebrigens hat Scotus sich auch als selbstständiger Schriftsteller versucht. Rücksichtlich der Rolle, die er als Zauberer in Volkssagen spielt, hat Philalethes in seiner Uebersetzung der Göttlichen Komödie zu der angeführten Stelle ein reiches Material zusammengetragen.

2 So von Jourdain p. 127—128, von E. Renan *Averroès et l'Averroïsme* (3. éd.) p. 206, von Leclerc II, 454. — Ueber Stephan von Provins s. Hauréau in den *Notices et extraits des manuscrits* t. XXI, 2e partie (Paris 1865) p. 224—226.

3 J. Valentinelli *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum.* Codd. mss. lat. t. IV. (Venedig 1871) p. 38.

Michael Scotus, so wies Renan[1] nach, war es, der die Commentare des Averroes bei den Lateinern einführte. Commentare des Averroes bilden aber den Hauptinhalt unserer Handschrift, und die berührte Glosse bezeugt, dass der Schreiber Vorlagen hatte, welche Uebersetzungen des Michael Scotus enthielten. Es mag also wohl Alles, was die Handschrift bietet, durch Scotus in's Lateinische übertragen worden sein, auch das Buch *de causis.*

Man sieht, die Schlussfolgerung Valentinelli's braucht nur formulirt zu werden, so ist sie auch schon als unhaltbar dargethan.

Jene Note, am Rande der ersten Seite, findet ihre ausreichende Erklärung darin, dass die erste Schrift, welche das Manuscript enthält, eben des Averroes *commentum super librum (in libros quatuor) de caelo et mundo Aristotelis* ist. Die Vermuthung, die folgenden Commentare des Averroes seien (grösstentheils oder auch insgesammt) gleichfalls Uebersetzungen des Michael Scotus, hat ohne Zweifel Vieles für sich. Aber daraus ergibt sich durchaus nichts hinsichtlich des Buches *de causis,* um so weniger, als die Annahme, Scotus habe auch dieses Buch latinisirt, im Uebrigen ohne alle und jede Stütze ist.

Die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts gebrauchten, wie ich schon sagte, einen und denselben Text des Buches *de causis.* Den Autoren der folgenden Jahrhunderte hat dasselbe in keiner andern Gestalt vorgelegen. Der von den Schriftstellern lateinischer Zunge benützte Text des Buches *de causis* ist und bleibt die Uebersetzung Gerhard's von Cremona.

---

1 A. a. O. p. 205—210.

Die handschriftliche Ueberlieferung der lateinischen Uebersetzung. Die bisherigen Ausgaben derselben. Vorbemerkungen zu der nachfolgenden Edition.

I.

So unbekannt das arabische Original unseres Buches geblieben ist, so weite Verbreitung hat die lateinische Uebersetzung gefunden. So gross dementsprechend die Seltenheit der Exemplare des ersteren, so gross ist die Fülle der Handschriften der letzteren.

Die lateinische Version stammt aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Aus dem dreizehnten Jahrhunderte, wenn anders unsere Handschriften-Cataloge Glauben verdienen, liegen heute noch ziemlich viele Copien vor.

Von der bunten Mannichfaltigkeit der Titel, welche dem lateinischen Texte in den Manuscripten gegeben werden, war vorhin bereits[1] die Rede.

Nicht selten erscheint das Buch anonym; meist aber wird, in Gemässheit der ursprünglichen Aufschrift, Aristoteles als Verfasser angegeben. Indessen macht sich, wie oben schon[2] bemerkt wurde, die irrige Unterscheidung zwischen einem Autor der Thesen des Buches und einem Autor der Beweisführungen oder Erläuterungen dieser Thesen in der handschriftlichen Ueberlieferung des lateinischen Textes in sehr bedeutendem Masse geltend. Man hat sogar diese beiden Bestandtheile auseinander reissen zu dürfen geglaubt. Ein Manuscript der St. Markus-Bibliothek zu Venedig aus dem vierzehnten Jahrhunderte gibt unter der Aufschrift *liber de causis* lediglich die Anfangssätze der einzelnen Paragraphen des Buches[3]. Sehr häufig aber wird in den Ueberschriften oder Unterschriften zwischen dem Buche selbst und dem *commentum* unter-

---

1 S. 140 und S. 147—148.

2 S. 54 und S. 56.

3 S. J. Valentinelli *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum.* Codd. mss. lat. t. IV. p. 39, vgl. p. 37.

schieden *(liber de causis cum commento)*[1]. Wird ein Verfasser des letzteren ausdrücklich genannt, so ist es, entsprechend der schon durch Aegidius von Rom bezeugten Vermuthung[2], durchgängig Alfarabi.

Die mir bekannt gewordenen Manuscripte, welche das lateinische Buch *de causis* enthalten, mögen hier kurz zusammengestellt sein:

Die Nrn 162, 527, 2604, 11591, 18917 der lateinischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München. *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis.* Tomi I. pars 1 (München 1868) p. 27 und p. 111[3]; pars 2 (1871) p. 13. Tomi II. pars 2 (1876) p. 30; pars 3 (1878) p. 220.

Die Nrn 87, 113, 125, 169, 195, 2291, 2491 der lateinischen u. s. w. Manuscripte der k. k. Hofbibliothek zu Wien. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum.* vol. I. (Wien 1864) p. 13. 16. 18. 24. 27. vol. II. (1868) p. 48. 83[4].

Mehrere Handschriften der St. Markus-Bibliothek zu Venedig. *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Digessit et commentarium addidit J. Valentinelli praefectus.* Codd. mss. lat. t. IV. (Venedig 1871) p. 37 (Handschrift Nr. 54). p. 39 (Nr. 55)[5]. p. 43 (Nr. 57). p. 104 (Nr. 153). p. 122—123 (Nr. 175).

Eine Handschrift der Laurentiana zu Florenz, bei A. M. Bandini *Cata-*

---

1 Dieser Umstand hat dann, wie früher schon, S. 54 und S. 57, gezeigt wurde, zu manchen Missverständnissen Anlass geboten. Hier sei noch erwähnt, dass auch Averroes (gest. 1198) wiederholt als der muthmassliche Autor dieses *commentum's* bezeichnet worden ist, lediglich desshalb, weil unser Buch sich nicht selten in der Umgebung aristotelischer Schriften findet, denen Commentare des Averroes beigegeben sind. Valentinelli a. a. O. p. 37 bemerkt zu einem solchen *liber de causis cum commento: Sunt initia capitulorum 1—32 ... cum commento, uerosimiliter Auerrois* ... Leclerc a. a. O. II, 418 sagt von einem Manuscripte der National-Bibliothek zu Paris (‚*ancien fonds*‘, ms. lat. 6506): *le commentaire . . . semblerait être d'Averroès, se trouvant accompagné d'autres commentaires du même.* Eben diese Abschrift unseres Buches war in dem schon genannten *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae* IV, 250 b ohne Weiteres *Auerrois liber de essentia purae bonitatis* genannt worden.

2 Seine Worte wurden oben, S. 55—56, mitgetheilt.

3 Die Copie unseres Buches in der Handschrift Nr. 527 wird hier dem dreizehnten Jahrhunderte zugewiesen.

4 Die Handschriften 113, 125, 195, 2491 sollen in das dreizehnte Jahrhundert zurückreichen.

5 Hier finden sich indessen, wie vorhin bereits bemerkt wurde, nur die Thesen unseres Buches.

logus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae (Florenz 1774—77 in 4 Foliobänden) t. III. col. 238[1].

Im Jahre 1532 befand sich auch zu Monte Casino ein Exemplar des lateinischen Buches *de causis: Bibliotheca Casinensis* t. I. (Monte Casino 1873, 4.) p. LXXXV a.

Zahlreiche Handschriften der National-Bibliothek zu Paris. Von den *manuscrits du Roi* gehören hierhin die Nrn 6296, 6298, 6318, 6319, 6322, 6323, 6325, 6506, 6791, 8802: *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae* (Paris 1739—44 in 4 Foliobänden) t. IV. p. 226 b (an zwei Stellen). 228 b. 229 a. 229 b (an zwei Stellen). 230 a. 250 b. 279 a. 495 a[2]; nach Leclerc a. a. O. II, 418 ist noch hinzuzufügen Nr. 14717. Ausserdem sind laut Hauréau *De la philosophie scolastique* I, 383 hier zu nennen *les manuscrits de la Sorbonne* 930, 935, 1582, 1178; *les manuscrits de Saint-Victor* 30 *et* 209, und *un manuscrit de Saint Germain sous le n°.* 602.

Je ein Manuscript zu Laon, zu Montpellier, zu Troyes und zu Saint-Omer. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements* (Paris 1849—72 in 4 Quartbänden) t. I. p. 229 (Handschrift Nr. 434). p. 354—355 (Nr. 177). t. II. p. 391 (Nr. 951). t. III. p. 275 (Nr. 625).

Ein Manuscript zu Brügge *(le num. 463 de la bibliothèque de Bruges):* Hauréau *Histoire de la philosophie scol.* II, 1. p. 46 Anm. 2.

Ein Manuscript der Bodleyana zu Oxford, bei H. O. Coxe *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars tertia* (Oxford 1854) col. 236 (Nr. 291)[3].

II.

Von den Handschriften komme ich zu den Druckausgaben.

Die editio princeps des lateinischen Textes unseres Buches[4] findet sich unter den 1482 zu Venedig (in Folio) durch Magister Philippus Venetus herausgegebenen lateinischen *opera Aristotelis*

---

1 Diese Handschrift wird als dem dreizehnten Jahrhunderte angehörig bezeichnet.

2 Näheres über die Aufschriften und Unterschriften einiger dieser Exemplare bei A. Jourdain a. a. O. p. 183; s. vorhin S. 140. — Von der Handschrift Nr. 8802 bemerkt jener Catalog (IV, 495 a): *is codex partim decimo tertio, partim decimo quarto saeculo uidetur exaratus;* bei Jourdain heisst sie *un manuscrit fort ancien.*

3 Zum Schlusse heisst es nach der Angabe Coxe's: *Expliciunt canones Aristotelis de primo cyterno, siue de essentia, siue de intelligentiis, siue de essentia pure (purae) bonitatis, siue de causis expositis ab Alpharabio.* — Für *cyterno* ist ohne Zweifel *aeterno* zu lesen, und das erste *essentia* dürfte zu ändern sein in *esse.* Vgl. das vorhin S. 140 nach Jourdain mitgetheilte explicit der Pariser Handschrift Nr. 6318.

4 Wenigstens habe ich von einer früheren Ausgabe nichts in Erfahrung gebracht.

de naturali philosophia[1]. Auf den *liber de somno et uigilia* folgt[2], augenscheinlich als ein vermeintliches Werk des Stagiriten, das Buch *de causis*, in 31, nicht numerirte, Paragraphen abgetheilt, ohne jede Ueberschrift, mit der Schlussbemerkung: *explicit liber de causis.* Der Text dieser ersten Ausgabe zeigt im Allgemeinen eine anerkennenswerthe Correctheit.

Der nächstfolgende Druck liegt in der ersten Ausgabe des Commentares des hl. Thomas vor, welcher den zu erklärenden Text seinem ganzen Umfange nach, in 32 *lectiones* zerlegt, in die Erklärung aufnahm. Dieser Commentar erschien zuerst 1493 zu Padua (in Folio), unter des Aristoteles *Parua naturalia* mit den Commentaren des Aquinaten, an letzter Stelle. Unser Buch heisst auf dem Titelblatte *altissimi Proculi de causis* — eine Bezeichnung die sich aus dem, was Thomas im Eingange seines Commentares über das Verhältniss des Buches *de causis* zu des Proklus *elementatio theologica* (στοιχείωσις θεολογική) sagt, leicht erklärt[3]. Den Text

---

1 So lautet die Inhaltsangabe am Schlusse des ganzen Bandes. Ein Titelblatt ist nicht beigegeben.

2 Die Blätter sind nicht numerirt.

3 Zum zweiten Male ward der Commentar des hl. Thomas 1507 zu Venedig in Folio herausgegeben, gleichfalls unter den *Parua naturalia* des Aristoteles, commentirt von Thomas und Peter von Auvergne, an letzter Stelle fol. 70a—85b.

In dem auf dem ersten Blatte gegebenen Inhaltsverzeichnisse des ganzen Bandes wird unser Buch wiederum *altissimi Proculi de causis* genannt. Dem Commentare des Aquinaten aber werden f. 70a folgende Worte voraufgeschickt: *Alpharabius Arabs philosophus peritissimus secundum plures creditur fuisse auctor huius operis uel expositor. — Liber de causis editus a Gilberto Poretano Pictauiensi episcopo et ab eodem commentatus; secundum alios ab Augustino; secundum alios ab Auempace editus et commentatus ab Alpharabio; secundum alios a Proculo.*

Die Unterscheidung zwischen *auctor* und *expositor* oder *editor* und *commentator* begegnete uns nun schon häufig: dem ersteren werden die Thesen des Buches beigelegt, dem letzteren die jedesmaligen Beweisführungen oder Erläuterungen.

Zum ersten Male aber lernen wir an dieser Stelle Avempace (Ibn Badja, gest. 1138) als angeblichen *editor* kennen. Einen Erklärungsgrund für diese Zueignung weiss ich nicht anzugeben. In Handschriften kommt dieselbe, nach Ausweis der Cataloge, nicht selten vor, und wird sie uns in der Folge noch mehrfach begegnen.

Dann erscheinen hier auch zwei christliche Namen mit dem Anspruch auf die Autorschaft des Buches *de causis.*

unseres Buches, welcher kapitelweise in den Commentar verflochten ist, darf man indessen nicht ohne Weiteres für den Wortlaut halten, welcher dem Commentator selbst vorgelegen. Zu wiederholten Malen geht des Letzteren Erläuterung, stillschweigend oder ausdrücklich, auf eine andere Leseweise zurück.

Die zweite Edition unseres Buches ist in der 1496 zu Venedig (in Folio) durch Gregorius de Gregoriis besorgten Gesammt-Ausgabe der lateinischen Werke des Aristoteles enthalten: fol. 380a—385b[1]. Hier gilt das Buch wiederum als aristotelisch[2]. Es führt den Titel *liber de causa*[3] und ist in 32 numerirte Paragraphen abgetheilt. Der Text wimmelt von Fehlern. Zum weitaus grösseren Theile sind es allerdings augenscheinliche Druckfehler, wie denn solche überhaupt den schönen Druck gar sehr entstellen[4]. Doch weist,

---

Der Name Gilbert's de la Porrée (gest. 1154 als Bischof von Poitiers) ist mir nur durch Annahme einer Verwechslung des *liber de causis* mit Gilbert's *liber de sex principiis* erklärlich — vgl. oben S. 56 —, eine Verwechslung, die um so näher gelegen haben mag, als nicht nur das erstere, sondern auch das letztere Buch schon im dreizehnten Jahrhunderte vielfach für aristotelisch gehalten wurde (Vincenz von Beauvais *Speculum historiale* IV, 84). Hauréau *Histoire de la philosophie scol.* II, 1. p. 46 Anm. 2 erwähnt ein handschriftliches Exemplar unseres Buches zu Brügge, dessen explicit Gilbert als den Verfasser bezeichnet. Seltsamer Weise weiss noch Rousselot *Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge* II, 101 (ohne Angabe einer Quelle) von Gilbert zu erzählen: *il commenta le livre 'de causis'.*

Den Namen Augustin's — ein anderer als der Bischof von Hippo kann doch nicht in Frage kommen? — begreife ich nur aus der rathlosen Suche nach Namen, je klangvoller, desto lieber. Jedenfalls geht auch diese Zueignung auf handschriftliche Angaben zurück, und wird das handschriftliche Vorkommen derselben von Hauréau a. a. O. p. 46 ausdrücklich bezeugt.

1 Die betreffenden Blätter sollten übrigens die Nummern 480 und 485 tragen. Das Blatt 200 ist irrthümlich 100 numerirt, und ist dann dem entsprechend weiter gezählt. Kleinere Ungenauigkeiten in der Numerirung der Blätter sind häufig.

2 Auf der Vorderseite des zweiten Blattes — die vier ersten Blätter des Bandes sind nicht numerirt — heisst es: *Habes, suauissime lector, hoc in uolumine omnia opera Aristotelis in unum coacta.* — Besondere Angaben über die Herkunft unseres Buches werden nicht gemacht.

3 Eben diese Aufschrift, *de causa* (nicht *de causis*), findet sich auch in einem der vorhin aufgeführten Manuscripte zu Wien (Nr. 195).

4 Th. Graesse *Trésor de livres rares et précieux* (Dresden 1859—69 in 7 Quartbänden) I, 215b sagt von demselben: *cette édition bien imprimée fourmille de fautes d'impression.* In ihren sonstigen Angaben ist indessen Graesse's Beschreibung nachlässig und ungenau.

auch abgesehen von diesen Druckfehlern, die hiesige Textesconstitution der Ausgabe vom Jahre 1482 gegenüber nicht einen Fortschritt, sondern einen Rückschritt auf.

1550 ward zu Venedig (in 4.) der Commentar des Aegidius von Rom zu unserm Buche gedruckt. Auch Aegidius hat, wie sein Lehrer Thomas, den ganzen Text, in 32 *propositiones* zerfallend, seiner Erläuterung einverleibt. Diese Erläuterung selbst aber setzt wiederum an vielen Stellen eine von dem vorgedruckten Texte abweichende Leseweise voraus.

1552 erschien zu Venedig auf Veranstalten des Veronesen J. B. Bagolinus eine (lateinische) Prachtausgabe der sämmtlichen Werke des Aristoteles, begleitet von den Erläuterungen des „Commentatoren" Averroes (in 11 Kleinfolio-Bänden)[1]. Den siebenten Band beschliessen zwei pseudo-aristotelische Schriften mit dem Titel *de causis: de causis libellus proprietatum elementorum*[2], *Aristoteli ascriptus; nunc primum in lucem editus.* fol. 110b — 114a; und *de causis libellus Aristoteli seu Auempace uel Alpharabio aut Proculo ascriptus.* fol. 114b — 119b. Diese letztere Schrift ist unser Buch, und sind die muthmasslichen Autoren, welche hier genannt werden, nun alle schon im Einzelnen als solche zur Sprache gekommen.

In der dem ersten Bande fol. 5a — 11b voraufgeschickten *praefatio* des Paduaners Marcus de Odis — Bagolinus starb vor Vollendung des Druckes (fol. 5a) — heisst es von jenen beiden *libelli de causis: alter quidem est liber quidam de proprietatibus elementorum, quem et Sauonarola medicus in suo de balneorum proprietatibus libro et plerique alii Aristotelis esse opinantur, cum tamen nec apud Graecos reperiatur nec eius phrasim, sed Arabis cuiusdam potius redoleat*[3]; *alius uero de causis, quem alii Aristotelis, alii Alpha-*

---

1 Die Jahreszahl 1552 trägt das allgemeine Titelblatt im ersten Bande und ebenso der erste Band selbst in fronte und in calce. Dagegen hat der elfte und letzte Band an beiden Stellen die Zahl 1550. Die übrigen Bände sind theils vom Jahre 1550, theils, wie der hier in Betracht kommende siebente Band, vom Jahre 1552 datirt, theils zeigen sie auf dem ersten Blatte die eine, auf dem letzten die andere Zahl.

2 Es ist wohl zu ändern: *de causis proprietatum elementorum libellus*, wie man in dem Inhaltsverzeichnisse auf der Rückseite des Titelblattes des 7. Bandes liest, und auch in den dem 1. Bande (fol. 15a — 17b) beigegebenen Indices zu allen Bänden fol. 17a.

3 Weiteres über dieses seltsame Machwerk bei Haneberg a. a. O. S. 361—363. Vgl. auch von Hertling Albertus Magnus (Köln 1880) S. 53.

rabii, nonnulli Auerrois aut alterius alicuius celebris esse imaginantur. Uerum quidquid est, ex hisce non parum emolumenti percepturum (l. perceptum iri) confidentes, illos duos ex antiquissimis manuscriptis exemplaribus, atque his deprauatis et obscuris, ita ut illorum literae uix legi possent, ut fieri potuit castigatos, ut inter Aristotelis uolumina reponerentur (sic) *curauimus.*

Wie immer es um diese Handschriften bestellt gewesen sein mag, jedenfalls trägt auch Mangel an Kritik von Seiten des Herausgebers Schuld daran, dass seine Textesrecension an vielen und bedeutenden Gebrechen leidet.

Das Buch zerfällt in 32 Paragraphen, welche überschrieben sind: *propositio prima*, *propositio secunda* u. s. f.

Zu dem ersten Worte *(Omnis)* ist am Rande bemerkt: *liber iste ex hebraeo in latinum conuersus*[1] *ex libro Proculi desumptus fuisse creditur.* Diese irrige Angabe, der lateinische Text unseres Buches sei aus dem Hebräischen geflossen, begegnet uns hier zum ersten Male[2]. Sie enthält offenbar nur eine blinde Vermuthung[3].

Für die Folge ward es nun fast Regel, in die Gesammtausgaben der lateinischen Werke des Aristoteles, denen die Commentare des Averroes beigegeben zu werden pflegten, auch einen Abdruck unseres Buches aufzunehmen. Ich begnüge mich, folgende sieben Ausgaben namhaft zu machen, welche ich selbst einsehen konnte. *Aristotelis opera* . . . Venedig 1560—62 (12 Bde, 8.) t. VI. f. 286b —295b; Lyon 1561 (7 Bde, 8.)[4] t. III. p. 553—583; Venedig 1572—73 (8 Bde, 8.) pars VII. p. 973—1003; Lyon 1579 (7 Bde, 8.) t. III. p. 553—583; Lyon 1580 (7 Bde, 8.) t. III. p. 553—583; Venedig 1584—85 (8 Bde, 8.) pars VII. p. 406—438; ohne Angabe des Druckortes 1608 (6 Bde, 8.) t. III. p. 553—582.

---

1 Ebenso in den so eben genannten Inhaltsverzeichnissen in Band 1 und Band 7: *De causis libellus ex hebraeo in latinum conuersus, Aristoteli seu Auempace uel Alpharabio aut Proclo ascriptus.*

2 In späteren Ausgaben der Werke des Aristoteles kehrt dann jene Randbemerkung zu dem Anfangsworte unseres Buches in wörtlicher Uebereinstimmung wieder, wie in der 1560—62 zu Venedig (in 12 Octavbänden) erschienenen Ausgabe t. VI. fol. 286 b.

3 S. vorhin S. 146.

4 Doch trägt nur der letzte Band, den Index zu dem Ganzen enthaltend, die Jahreszahl 1561; die sechs vorhergehenden Bände sind sine anno (vielleicht schon aus dem Jahre 1542).

Ich füge noch bei, dass auch die 1577 zu Ingolstadt (in 8.) erschienene Ausgabe der Metaphysik des Aristoteles (in lateinischer Uebersetzung[1]) als Zugabe zum Schlusse (f. 218a—238a) das Buch *de causis* enthält.

Eine Separatausgabe des lateinischen Textes unseres Buches ist, so viel ich weiss, noch nicht erschienen, und seitdem die lateinischen Editionen der Werke des Aristoteles in Wegfall kamen, ist dasselbe überhaupt nicht mehr gedruckt worden.

III.

Die nachstehende Ausgabe geht zurück auf folgende籃Textes-zeugen: die Nrn. 527 und 162 der lateinischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München = a und b, und die beiden ersten Drucke aus den Jahren 1482 und 1496 = α und β.

Die Handschrift Nr. 527, in 4°, ist ein in seinen einzelnen Bestandtheilen von sehr verschiedenen Händen herrührender Sammelband. Die erste Hälfte, fol. 1—41, ist Pergament, die zweite, fol. 42—65, Papier. Doch ist auch die erste Hälfte nicht von Einer Hand geschrieben. Unser Buch eröffnet das Ganze[2], fol. 1a—5a, und reichen diese Blätter, sehr klein und zierlich geschrieben, noch in das dreizehnte Jahrhundert zurück. Die Ueberschrift, *liber de causis cum commento,* gehört einer späteren Hand an. Von der ersten Hand steht am Rande *liber de causis,* und zum Schlusse heisst es: *completus est sermo. explicit liber de causis.* Die einzelnen Paragraphen, 31 an der Zahl, sind nicht numerirt und haben auch keine sonstige Aufschrift. Doch sind die ersten Sätze durch grössere Schrift hervorgehoben, und die jedesmaligen Initialen abwechselnd in blauer oder rother Farbe ausgeführt.

Die Pergament-Handschrift Nr. 162, in Folioformat, ist eine mit grossem Prachtaufwande und vieler Sorgfalt gefertigte, dem vierzehnten Jahrhunderte angehörende Copie der lateinischen Werke des Aristoteles[3]. An vorletzter Stelle, fol. 244b—251a, ist unser

1 Es ist die Uebersetzung Bessarion's.

2 *Inc.* '*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum*' *etc.* — sagt der *Catalogus codicum lat. bibliothecae reg. Monacensis* I, 1. p. 111. In der Handschrift heisst es indessen nicht *super,* sondern *supra.*

3 In dem erwähnten Cataloge I, 1. p. 28 wird angemerkt: *codex ob eximiam pulchritudinem Parisios a. 1801 avectus, sed a. 1815 reportatus est.*

Buch eingereiht, ohne alle und jede Ueberschrift, während die Unterschrift lautet: *explicit de causis cum mento* (l. *commento*). Der ganze Band ist sehr schön, regelmässig und deutlich geschrieben. Jede Seite ist in zwei Columnen zerlegt, und der linke Rand einer jeden Spalte mit reichen Verzierungen in blauer und rother Farbe bedeckt. In unserm Buche sind die Anfangssätze der einzelnen Paragraphen, welche auch hier nicht numerirt sind, sich aber auf 32 belaufen, durch grössere Schriftzüge kenntlich gemacht und zugleich roth unterstrichen; auch sind, wie in a, die Initialen abwechselnd durch blaue oder rothe Farbe ausgezeichnet.

Die beiden anderen Zeugen, *α* und *β*, wurden vorhin bereits in Kürze besprochen.

Schon der flüchtigste Vergleich dieser Drucke mit den Handschriften a und b genügt, um erkennen zu lassen, dass zwischen a und *α* auf der einen, und zwischen b und *β* auf der andern Seite ein näheres Verwandtschaftsverhältniss besteht. In den meisten Fällen, wo der Textlaut überhaupt Verschiedenheiten aufweist, auch in den augenscheinlichsten Fehlern, gehen a und *α*, und ebenso b und *β* Einen Weg, während die Abweichungen zwischen a und *α*, und ebenso zwischen b und *β* unter sich nur gering an Zahl und auch von minderem Belange sind. Im Allgemeinen liegt die grössere Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit entschieden auf Seiten der Zeugen a und *α*; in minder wichtigen Differenzen entscheidet indessen der Text selbst oder der Vergleich des arabischen Originales wiederholt für die Ursprünglichkeit und Unverfälschtheit der Lesarten in b und *β*.

Von der Heranziehung weiterer Manuscripte habe ich absehen zu sollen geglaubt, weil sich kein anderer Gewinn erhoffen liess als eine zwecklose Häufung des Varianten-Materials. Eine so viel gelesene, so häufig abgeschriebene und dabei in ihrem Ausdrucke so dunkle und räthselhafte Schrift musste bald durch die Unkenntniss und die Nachlässigkeit der Schreiber die mannichfaltigsten Entstellungen erfahren. Weit wichtiger und fruchtbringender als die Vergleichung weiterer Exemplare des lateinischen Textes erwies sich die stetige Zuratheziehung des arabischen Originales.

Auch die Abweichungen der mehrgenannten Zeugen von einander habe ich nicht ihrem ganzen Umfange nach dem Texte beigegeben. Manche Fehler, welche sich auf den ersten Blick als solche zu erkennen gaben und ein sonstiges Interesse nicht boten, sind mit

Stillschweigen übergangen worden. Insbesondere gehören hierhin, abgesehen von Schreib- oder Lesefehlern im engsten Sinne des Wortes, die allgemeinen Krankheiten der Abschriften und auch Abdrucke, die Dittographie und das Homoioteleuton, welch' letzteres, wie in dem Leidener Exemplare des arabischen Textes, so namentlich auch in a und α grosse Verheerungen angerichtet und wieder und wieder den Ausfall ganzer Zeilen herbeigeführt hat.

Mein Bestreben ging dahin, den lateinischen Text nach Möglichkeit in der Gestalt vorzulegen, in welcher er aus des Uebersetzers Feder geflossen. Um diesem Ziele näher zu kommen, habe ich in einigen Punkten, freilich mehr äusserlicher Natur, auf anderweitige Zeugnisse gestützt, von der Autorität der genannten Handschriften und Ausgaben mich losgesagt.

Die Titulaturen des Buches in a und b wurden so eben, diejenigen in α und β früher schon mitgetheilt. Auf Grund des vorhin besprochenen Verzeichnisses der Uebersetzungen Gerhard's von Cremona gebe ich dem Buche die Aufschrift: *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.*

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Gerhard, im Anschluss an seine arabische Vorlage, dem § 1 das Wort *dixit* („er", nämlich Aristoteles, „hat gesagt") voraufgeschickt, und jeden folgenden Paragraphen überschrieben: *porta alia.* In a, b und α sind die einzelnen Abschnitte nicht einmal numerirt. Ich habe, wie in der deutschen Uebersetzung des arabischen Textes, eine fortlaufende Paragraphen-Nummer beigesetzt.

In b und β ist das Buch in 32 §§ abgetheilt; in a und α hingegen umfasst es, wie gesagt, 31 Abschnitte. Die Differenz gründet darin, dass der § 4 des arabischen Textes in a und α gleichfalls Einen Abschnitt bildet, in b und β dagegen in zwei Kapitel auseinandergerissen ist, von welchen das letztere mit dem Satze beginnt: *et intelligentiae superiores primae quae sequuntur causam primam, inprimunt formas secundas stantes quae non destruuntur* . . . — nur ist das einleitende *et,* weil nun nicht mehr passend, gestrichen worden. Dass diese Zerlegung des § 4 von Gerhard selbst ausgegangen, ist von vorneherein im höchsten Grade unwahrscheinlich. Thomas von Aquin und Aegidius von Rom in ihren Commentaren zählen allerdings auch schon, wie b und β, 32 *propositiones.* Der Erstere aber bemerkt zu § 4 (d. i. dem ersten Theile desselben) von seiner *propositio quinta: in quibusdam libris*

inuenitur coniuncta cum isto commento (d. i. mit der Erläuterung der vierten These), und weiterhin zu dem Anfange des § 5 (d. i. des zweiten Theiles des § 4): *in quibusdam libris haec non ponitur propositio per se, sed adiungitur commento praecedentis propositionis: quod etiam adparet ex epilogo* (l. *epilogio*) *quod hic ponitur* (d. i. aus dem Schlusssatze des § 4, bez. des § 5), *quod commune est utrique propositioni.* Diese letztere Bemerkung zeugt von feinem textkritischen Takte. Jene *quidam libri* aber repräsentiren ohne Zweifel die ursprüngliche Kapitel-Abtheilung auch des lateinischen Textes[1]. Ich kehre in der nachstehenden Ausgabe zu dieser Abtheilung zurück.

---

1 Diese Abtheilung hat ganz gewiss auch Albert dem Grossen vorgelegen; s. sein Werk *de causis et processu uniuersitatis* lib. II. tract. 1. c. 23, bei Jammy t. V. p. 583—584.

Aegidius von Rom kennt diese Abtheilung schon nicht mehr; er gedenkt derselben wenigstens nicht, während er z. B. von den beiden ersten Sätzen seines § 5 (*intelligentiae superiores primae — sicut est anima)* sagt: *totum hoc pertinet ad propositionem, licet pars huius propositionis in quibusdam libris posita sit uel scripta per modum commenti*, d. i. nicht mehr zu der These, sondern zu der nachfolgenden Beweisführung gezogen ist.

Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.

§ 1.

Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa uniuersalis secunda: cum ergo remouet causa uniuer-
5 salis secunda uirtutem suam a re, causa uniuersalis prima non aufert uirtutem suam ab ea. quod est quia causa uniuersalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa uniuersalis secunda quae sequitur ipsum. cum ergo agit causa secunda quae sequitur causatum, non excusatur ipsius actio a causa
10 prima quae est supra ipsam, et quando separatur causa secunda a causato quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam quoniam est causa ei.

Et nos quidem exemplificamus illud per esse et uiuum et hominem. quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde
15 uiuum, postea homo. uiuum ergo est causa hominis propinqua, et esse est causa eius longinqua. esse ergo uehementius est causa homini quam uiuum, quoniam est causa uiuo quod est causa homini. et similiter quando ponis rationalitatem causam homini, est esse uehementius causa homini quam rationalitas, quoniam
20 est causa causae eius. et illius quod dicimus significatio est quod quando remoues uirtutem rationalem ab homine, non remanet homo, et remanet uiuum, spirans, sensibile. et quando remoues ab eo uiuum, non remanet uiuum, et remanet esse, quoniam esse non remouetur ab eo, sed remouetur uiuum, quoniam
25 causa non remouetur per remotionem causati sui. remanet ergo

3 supra *a α* 4 secunda uniuersalis *b β* || enim *für* ergo *b β* 4—5 secunda uniuersalis *b β* 6 quod *für* quia *b* 9 sequitur in causatum *a* || secunda in causatum quod ipsam sequitur *b β* || excusat *a* 10 super eam *a α* || causa *fehlt a b β* 11 ipsum *α* || ea *α* 12 ipsum *a b β* || quoniam *fehlt a* 13 exemplificabimus *b β* 14 quod est *für* ut sit *a* || esse *fehlt a* || in primo *a* 15 causa hominis est *b β* 16 est *fehlt a b β* || est *für* eius *b β* 16—17 esse igitur causa est uehementius homini *b β* 17 quae *für* quod *b* 18 rationalitatem esse *a α*: rationale *ohne* esse *b β* 19 esse est causa uehementius homini *b β* 20 eius esse *für* causae eius *a b β* || dicimus *fehlt α* || signum *b α β* 21 tu remoues *b β* 22 cum autem *für* et quando *a α* 23 remoues uiuum ab illo, non *b β* || remanet tamen esse *b β* 25 causati sui, scilicet (secundum *β*) causae secundae id est uiui *b β* || ergo *fehlt a*

homo esse. cum ergo non est indiuiduum homo, est animal, et si non est animal, est esse tantum.

Jam ergo manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et uehementius causa rei quam causa propinqua. et propter illud fit eius operatio uehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae. et hoc quidem non fit secundum hoc nisi quia res in primis non patitur nisi a uirtute longinqua, deinde patitur secundo a uirtute quae est sub prima. et causa prima adiuuat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit, uerumtamen efficit eam per modum alium altiorem et sublimiorem. et quando remouetur causa secunda a causato suo, non remouetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et uehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua, et non figitur causatum causae secundae nisi per uirtutem causae primae. quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra ipsam super illam rem de uirtute sua, quare adhaeret illud rei adhaerentia uehementi et seruat eam. iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est uehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit uirtutem suam super eam et seruat eam et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia uehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.

1 hominis *b* β: homini α ‖ cum ergo nunc est homo indiuiduum, homo non est animal *a* 2 tamen *für* tantum *a* α 3 igitur *b* β 3—4 et longinqua *b* β 4 uehementius est causa α 6 operatio *fehlt* *a* α ‖ quod *für* hoc *a* 7 quidem *fehlt* *a* β ‖ sine *für* secundum α ‖ non fit nisi secundum hoc quod in primis res non β 8 secundo *fehlt* *b* β: secunda *a* 9 sub causa prima β ‖ causam secundam *a* 9—10 operationem suam, quoniam omnem *fehlt* *a* 10 omnem *fehlt* *b* β 10—11 quam secunda efficit (*ohne* causa) *b* β 11 prima ibi efficit *a*: et prima efficit *b* β ‖ medium (*für* modum) α 13 causa *fehlt* *a* ‖ causa prima ab eo *b* β 14 uehementioris et maioris *b* β 15 fingitur *a* *b* β: dicitur α ‖ esse *für* causae α 16—17 causa secunda. alias quando efficit rem. influit a causa prima. non efficit rem. sed influit a causa *b*: causa secunda non efficit rem, sed influit a causa β 17 eam *für* ipsam *a* 18 sua qua adheret ei adherentia *b* β 19 igitur *b* β 19—20 uehementius est *b* β 21 causam *für* eam *b* β ‖ conseruat ipsam α 22 causae suae *b* β 23 in ea haec adherentia *b* β

§ 2.

Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut est post aeternitatem et supra tempus. esse uero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei. sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam quod non patitur neque destruitur. esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus. et significatio quod causa prima est ante aeternitatem ipsam, est quod esse in ipsa est adquisitum. et dico quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas. ergo esse est plus commune quam aeternitas. et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius. et intelligentia opponitur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur neque destruitur. et anima annexa est cum aeternitate inferius, quoniam est susceptibilior inpressionis quam intelligentia, et est supra tempus, quoniam est causa temporis.

§ 3.

Omnis anima nobilis habet tres operationes. nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio diuina. operatio autem diuina est quoniam ipsa praeparat naturam cum uirtute quae est in ipsa a causa prima. eius autem operatio intelligibilis est quoniam ipsa scit res per uirtutem intelligentiae quae est in ipsa. operatio autem animalis est quoniam ipsa mouet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. et non efficit anima

2 superius et supra omnipotens (*l.* tempus) aut *a* 3 *das erste* est *fehlt α* et supra tempus *fehlt a* 4 tunc (?) *für* esse *a* 6 et *für* esse *a*: esse et *α* habitudinem suam *a*: secundam habitudinem *b β* || unde *für* quod *b β* 7 esse uero *b β* 8 quoniam est *fehlt b β* est moriente circulo uel confinio aeternitatis *α* 8—9 et supra tempus *fehlt a* 9 prima causa *b β* 10 ea *für* ipsa *b β* *das zweite* est *fehlt a* 12 esse *für* commune *b β* 14 opponitur uel parificatur *a* 15 est *fehlt b β* 16 susceptibilior est *β*: est *fehlt b* 17 quoniam . . temporis *fehlt a* 19 tres habet *a α* 20 est eius *a α* intellectualis *b β* 21 autem *fehlt b β* || est *fehlt α* parat *a* 22 ea *für* ipsa *b β*: ipsa, id est natura *a* 23 intellectualis *b β* mouet *für* scit *a* uirtutes *b β* 24 in ipsa anima *a* 25 primum corpus *a α* corporalia *für* corpora naturalia *b β*

has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris uirtutis. quod est quia causa prima creauit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem diuinam. postquam ergo creauit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae in quod efficiat operationes suas. propter illud ergo anima intelligibilis efficit operationem intelligibilem. et quia anima suscipit inpressionem intelligentiae, facta est inferioris operationis quam ipsa in inpressione sua in id quod est sub ipsa. quod est quia ipsa non inprimit in res nisi per motum, scilicet quia non recipit quod est sub ea operationem eius, nisi ipsa moueat ipsum. propter hanc ergo causam fit quod anima mouet corpora: de proprietate namque animae est ut uiuificet corpora, quando influit super ea uirtutem suam et directe producit ea ad operationem rectam. manifestum est igitur nunc quod anima habet tres operationes, quoniam habet uirtutes tres: scilicet uirtutem diuinam et uirtutem intelligibilem et uirtutem eius essentiae, secundum quod narrauimus et ostendimus.

§ 4.

Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam: et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso. propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et uehementius unitum. et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni uero in quo non est multitudo aliquorum modorum. et esse creatum quamuis

1 quando *für* quoniam *a* α || ipsa uirtutis superioris est (*ohne* exemplum) *b* β 2 causauit α 3 ad *für* propter *b* β || dictum (?) *für* facta *a* 4 causauit α 5 instrumentum *b* β || id est quod *a*: quo (*ohne* in) *b* β 6 intelligentiae *für* intelligibilem *b* β 7 quia *fehlt* *a* || anima *fehlt* *b* β || ita facta est *a* 8 ipsa intelligentia *b* β || *das erste* in *fehlt* *b* α β 9 uires *für* in res α || propter *für* per α 9—10 motum, et quod est sub ipsa non recipit operationem *b* β 11 corpus *b* α β 12 quoniam *für* quando *a* α 13 uirtutem suam super ea *b* β || perducit *b* β 14 igitur *fehlt* *b* || nunc *fehlt* *a* α 15 diuinam uirtutem α 16 intelligentiae *b* β || eius *fehlt* *b* β 16—17 essentiae . . . . ostendimus *fehlt* *a* 17 ostendimus et narrauimus α 19 rerum creaturarum *a* *b* || et ante ipsum non est *b* β 20 aliquid *für* aliud *a* || esse *fehlt* *b* 22 creatum *b* β || ab ipso α || id *für* illud *a* 23 causatis *a* α || *das erste* et *fehlt* *b* β 24 propinquitatem suam *b* β || esse uni puro *b* β: esse primo ponitur [*für* puro] α || in quo uero *a* 25 causatum *a* α

sit unum, tamen multiplicatur: scilicet quia ipsum recipit multiplicitatem. et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamuis sit simplex et non sit in creatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito. quod est quia omne
5 quod ex eo sequitur causam primam est achili id est intelligentia completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus, et formae intelligibiles in ipso sunt latiores et uehementius uniuersales. et quod ex eo est inferius est intelligentia, uerumtamen est sub illa intelligentia in complemento et uirtute et bonitatibus, et
10 non sunt formae intelligibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia. et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, uerumtamen intelligentia in ipso est diuersa per modum quem diximus. et quia diuersificatur intelligentia, fit illic forma intelligibilis diuersa: et sicut ex forma una propterea
15 quod diuersificatur in mundo inferiori, proueniunt indiuidua infinita in multitudine, similiter ex esse causato primo propterea quod diuersificatur, adparent formae intelligibiles infinitae: uerumtamen quamuis diuersificentur, non seiunguntur ab inuicem, sicut est seiunctio indiuiduorum. quod est quoniam ipsae uniuntur absque
20 corruptione et separantur absque seiunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate. et intelligentiae primae influunt supra intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima et intendunt bonitatem in eis usquequo consequuntur ultimum earum. et intelligentiae superiores primae quae sequuntur
25 causam primam, inprimunt formas secundas stantes quae non destruuntur, ita ut sit necessarium iterare eas uice alia. intelligentiae autem secundae inprimunt formas declines, separabiles, sicut est

1 unum sit *b β* || id est *für* scilicet quia *b β* 1—2 multiplicationem *a* 2 factum *fehlt b β* 3 ipsum esse *α* || causatis *a α* 3—4 simplicius eo *(fehlt b)*, ipsum tamen *b β* || simplicius tamen ipso est *a* 4—5 causa quae *für* omne quod *b β* 5 quod *fehlt α* || achili id est *fehlt b α β* 5—6 intelligentia quae completa est in *b β* 8 est ex eo *b β* 8—9 sub illa est *α* 9 illo *b β* 10 itaque (utique *b*) dualitate *b β* 11 causatum *a α* 12 uerumtamen *fehlt b β* || est in ipso *b β* 13 secundum *für* per *b β* 13—14 fit in eo *a*: fit uel illic in eo *α* 18 seiungentur *b β* 19 quantum *für* quoniam *b β* || minuuntur *b β* || sine *für* absque *b β* 21 primo *a* 22 super *b β* 23 incedunt *α* || bonitates *b β* || usquequoque *α* 24 *b und β lassen* et *aus und beginnen mit dem Worte* intelligentiae *ein neues Kapitel* || superiores . . sequuntur *fehlt b* || primae *fehlt β* 26 ut non (ubi *β*) sit necessario *b β* || alia uice *b β* 27 decliues *a α β* || et separabiles *α*

anima. ipsa namque est ex inpressione intelligentiae secundae quae sequitur esse creatum inferius. et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae. quod est quia esse iterum animae habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum. igitur animae quae sequuntur alachili id est intelligentiam 5 sunt completae, perfectae, paucae declinationis et separationis, et animae quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et declinatione sub animabus superioribus. et animae superiores etiam influunt bonitates quas recipiunt ab intelligentia super animas inferiores, et omnis anima recipiens ab intelligentia uirtutem plus, 10 est super inpressionem fortior, et quod inpressum est ab ea est fixum, stans et est motus eius motus aequalis, continuus. et illa in qua ex ea est uirtus intelligentiae minus, est in inpressione sub animabus primis, et est quod ab ea inpressum est debile, euanescens, destructibile: uerumtamen quamuis sit ita, tamen permanet per 15 generationem. iam ergo ostensum est quare factae sunt formae intelligibiles multae, et non est esse nisi unum simplex, et quare factae sunt multae animae quarum quaedam sunt fortiores quibusdam, et esse earum est unum, simplex in quo non est diuersitas.

§ 5. 20

Causa prima superior est omni narratione: et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsius, quoniam ipsa est supra omnem causam, et non narratur nisi per causas secundas quae inluminantur a lumine causae primae. quod est quoniam causa prima non cessat inluminare causatum 25 suum, et ipsa non inluminatur a lumine alio, quoniam ipsa

2 secuntur *b*: sequuntur *β* ‖ causatum *a α* 3 intelligentiae secundae quae seruant esse quo multiplicantur intelligentiae. quod est *a α (Dittographie)* 4 ante *für* iterum *a*: iterum *fehlt b β* ‖ unum habet *b β* 4—5 infinitum (finitum *a*), scilicet (id est *α*) potens esse et non esse *a α (Glosse)* 5 animae igitur *b β* 6 perfectae sunt et completae *b β* 7 esse *fehlt a* 7—8 sunt incompletae declinationis sub *b β* 8 et *für* etiam *a*: etiam *fehlt b β* 9 bonitates suas *b β* 9—10 sub animabus inferioribus *für* super animas inferiores *β* 11 quia quod *für* et quod *a α* ‖ anima *für* ea *α* 12 fixum et stans *α* ‖ *das zweite* motus *fehlt b β* ‖ et continuus *b α β* 13 est uirtus ex ea *b β* ‖ in *fehlt a b α β* 15 permanet inpressio per *α* 16—17 intellectibiles *a* 17 esse *fehlt b β*: esse earum *α* ‖ et *fehlt α* 18 animae multae *β* ‖ et quare (quar *b*) *für* quarum *b β* ‖ aliis uel quibusdam *b β* 21 superior narratione est (*ohne* omni) *b β* 23 super *a α* 26 a *fehlt a* ‖ illo *für* alio *a*

est lumen purum supra quod non est lumen. ex illo ergo facta est prima sola cuius deficit narratio, et non est ita nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur, quia omnis quidem res non cognoscitur et narratur nisi ex ipsa causa sua. cum ergo 5 res est causa tantum et non est causatum, non scitur per causam primam[1] neque narratur, quoniam est superior narratione neque consequitur eam loquela. quod est quia narratio non fit nisi per loquelam, et loquela per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. 10 causa autem prima est supra res omnes quoniam est causa eis: propter illud fit quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela: non est ergo narrabilis. et dico iterum quod res aut est sensibilis, et cadit sub sensu: aut est meditabilis, et cadit sub meditatione: aut est fixa, stans secun- 15 dum dispositionem unam, et est intelligibilis: aut conuertibilis, destructibilis, cadens sub generatione et corruptione, et est cadens sub cogitatione. et causa prima est supra res intelligibiles, sempiternas et supra res destructibiles, quapropter non cadunt super eam sensus neque meditatio neque cogitatio neque intelligentia. et ipsa 20 quidem non significatur nisi ex causa secunda quae est intelligentia, et non nominatur per nomen causati sui primi nisi per modum altiorem et meliorem: quoniam quod est causatum, est causa iterum, uerumtamen per modum subliminiorem et meliorem et nobiliorem, sicut ostendimus.

§ 6.

25 Intelligentia est substantia quae non diuiditur. quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque mouetur, tunc procul dubio non diuiditur. et iterum omne diuisibile non diuiditur nisi aut in multitudinem aut in magnitudinem aut in motum suum.

1 non est aliud lumen *b* β ‖ et quia nihil est superius ipsa, sed ipsa super omnia. ex illo α 3 quia *fehlt* α ‖ quidem *fehlt* α 4 ex ipsa sui causa *b* β 4—5 cum ergo causa est tantum α 7 nisi *fehlt a* 10 super omnes res *b* β 11 illud ergo β 12—13 et uerum quod *a* 14 *das erste* est *fehlt a* 17 omnes res α 18 super *b* β ‖ cadit *b* β ‖ supra *a b* β 19 meditatio neque *(fehlt a)* sensus *a* α ‖ neque cogitatio *fehlt a* α 20 signatur nisi a causa α 21 nominatur nisi per *a* α 21—24 modum altiorem et meliorem, sicut ostendimus *a*: modum sublimiorem et nobiliorem et meliorem, sicut ostendimus α 22—23 quoniam quod est esse causati est esse, uerumtamen *b* β 27 corpus est α 28 diuiditur, uerum omne dissimile β: diuiditur, alias et iterum esse diuisibile *b*

cum ergo res est secundum hanc dispositionem, est sub tempore,
quoniam non recipit diuisionem nisi in tempore. et intelligentia
quidem non est cum tempore, immo est cum aeternitate, quapropter facta est altior et superior omni corpore et omni multitudine. quod si inueniatur in ea multitudo, non inuenitur nisi quasi 5
res existens una. cum ergo intelligentia sit secundum hunc modum,
penitus diuisionem non recipit. et significatio quidem illius est
reditio sui super essentiam suam: scilicet quia non extenditur cum
re extensa, ita ut sit una suarum extremitatum secunda ab alia.
quod est quia cum uult scientiam rei corporalis, extenditur cum 10
ea, et ipsa stat fixa secundum suam dispositionem: quoniam est
forma a qua non pertransit aliquid. et corpora quidem non sunt
ita. et significatio quod intelligentia non est corpus neque diuiditur
eius substantia et operatio eius, est quod utraeque sunt res una.
et intelligentia quidem est multa propter bonitates quae adueniunt 15
ei a causa prima: et ipsa quamuis multiplicetur per hunc modum,
tamen quia adpropinquat uni, fit unum et non diuiditur. et intelligentia quidem non recipit diuisionem, quoniam est primum causatum quod causatum est a causa prima, et unitas est dignior ea
quam diuisio. iam ergo uerificatum est quod intelligentia est substantia quae non est cum magnitudine neque corpus neque mouetur 20
per aliquem modorum motus corporei: quapropter facta est supra
tempus et cum aeternitate, sicut ostendimus.

§ 7.

Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: 25
uerumtamen scit quod est sub se, quoniam est causa ei, et scit
quod est supra se, quoniam adquirit ab eo bonitates. et intelligentia

1 sub hac dispositione *b β* ‖ tunc est *α* 2 quando *für* quoniam *a* 3 in *für das erste* cum *b β* 4 sublimior *für* superior *b β* ‖ omni corpore, omni tempore *α*: omni tempore *a* 5 quia *für* quod *a* ‖ non inuenitur multitudo nisi quod *α* 6 sit *für* existens *b β* ‖ uero *für* ergo *b β* 6—7 penitus secundum hunc modum *b β* 7 diuisionem penitus *α* ‖ istius *b β* 8 sui *für* suam *a* 9 secunda est ab *a b α* 10 non extenditur *α β* 11 sed *für* et *α* 14 eius operatio et ipsius substantia *b β* ‖ utraque *b β*: uterque *α* ‖ una res *b β* 15 et *fehlt b β* 16 modum hunc *b β* 17 quod *für* quia *b β* ‖ est *für* fit *α* 17—18 fit non diuisibilis. intelligentia (*ohne* et) *b β* ‖ et ita intelligentia *α* 19 prima causa *a α* ‖ dignior est *ohne* ea *b β* 20—21 substantia est *α* 21 magnitudine corporali *b β* 22 modum *α* ‖ corporum *b β* 23 et *fehlt b β* 27 quod *für* quoniam *a* ‖ bonitates ab eo *a α*

quidem est substantia intelligibilis: ergo secundum modum suae
substantiae scit res quas adquirit desuper et res quibus est causa.
ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit
quod illud quod est supra eam, est causa ei, et quod est sub ea,
5 est causatum ab ea, et cognoscit causam suam et causatum suum
per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae.
et similiter omnis sciens non scit rem meliorem et rem inferiorem
et deteriorem nisi secundum modum suae substantiae et sui esse,
non secundum modum secundum quem res sunt. et si hoc ita est,
10 tunc procul dubio bonitates quae descendunt super intelligentiam
a causa prima, sunt in ea intelligibiles, et similiter res corporeae,
sensibiles sunt in intelligentia intelligibiles. quod est quoniam res
quae sunt in intelligentia non sunt inpressiones ipsae, immo sunt
causae inpressionum. et significatio illius est quod intelligentia ipsa
15 est causa rerum quae sunt sub ea per hoc quod est intelligentia.
si ergo est intelligentia causa rerum per hoc quod est intelligentia,
tunc procul dubio causae rerum in intelligentia sunt intelligibiles
etiam. iam ergo manifestum est quod res supra intelligentiam et
sub ea sunt per uirtutem intelligibilem, et similiter res corporeae
20 cum intelligentia sunt intelligibiles et res intelligibiles in intelligentia sunt intelligibiles: quoniam ipsa est causa esse earum, et
quia ipsa non adprehendit nisi per modum suae substantiae: et
ipsa quia est intelligentia, adprehendit res adprehensione intelligibili, siue intelligibiles sunt res siue corporeae.

1 quidem haec est α 3 quod est sub ea: quod est supra eam (*ohne* et) α 4 se *für* eam α 5 est *fehlt* *b* β || ex *für* ab *b* β 6 id est *für* scilicet *b* β || substantiae suae α: substantiae suae et sui esse *b* β 7 omne β || *das zweite* rem *fehlt* *a* || rem maiorem inferiorem *b* β 9 sunt res *b* β || hoc *fehlt* *b* β 9—10 et si illa est haec, tunc α 10—11 a causa prima super intelligentiam *b* β 11 intelligibiles in ea α 12 firmabiles *für* sensibiles α || in *fehlt* *a b* α β 13 in *fehlt* *a* α 14 esse *für* causae *a* β: uel causae esse *b* 15 rerum et quae α: rei et quae *a*: eorum et quae *b*: eorum quae β || sub ipsa sunt *b* β || hoc *fehlt* *a* || ipsa est *b* β || intelligentia est *a* 16 quod ipsa est *b* β 17 causa *b*: causa est *a* α || in *fehlt* *a* α 19 et *fehlt* *a* 20 in *für* cum *b* β || in *fehlt* *a*: cum *b* β 21 ipsa est (*fehlt* β) causa est esse eorum *b* β 22 quoniam *b* β || apprehendit eas *b* β || substantiae suae *b* β 23 ipsa *fehlt* *a* || quia intelligitur *a*: quia est sua intelligentia α 24 siue intelligibiles sint siue sint corporeae α || aut *für das zweite* siue *a*

§ 8.

Omnis intelligentiae fixio et essentia eius est per bonitatem puram quae est causa prima. et uirtus quidem intelligentiae est uehementioris unitatis quam res secundae quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius. et non est facta 5 ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea. et significatio eius est illud cuius rememoramur: intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per uirtutem diuinam quae est in ea, et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum: et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea et comprehendit eas. quod est quoniam 10 omne quod est primum rebus et causa eis est retinens illas res et regens eas, et non euadit ab eo ex ipsis aliquid propter uirtutem suam altam. ergo intelligentia est princeps omnium rerum quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per uirtutem intelligentiae. et similiter intelli- 15 gentia regit naturam per uirtutem diuinam. et intelligentia quidem non facta est retinens res quae sunt post eam et regens eas et suspendens uirtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt uirtus substantialis ei, immo ipsa est uirtus uirtutum substantialium, quoniam est causa eis. et intelligentia quidem comprehendit generata 20 et naturam et orizontem naturae, scilicet animam: nam ipsa est supra naturam. quod est quia natura continet generationem, et anima continet naturam, et intelligentia continet animam. ergo intelligentia continet omnes res. et non est facta intelligentia ita nisi propter causam primam quae supereminet omnibus rebus. et causa 25

3 prima causa *b β* 3—4 uehementioris unitatis est *b β* 5 quoniam non accipiunt ipsae eam. et *a* ‖ eius *fehlt b β* ‖ facta est *b β* 6 causa *fehlt a* ‖ quae *für* quod *b α β* ‖ quia *für* et *a b α β* 7 memoramur *a*: rememorandum *b β* 9 continet *für das erste* retinet *b β* 10 res *fehlt a* ‖ sub ea sunt *β* ‖ quod *für* quoniam *a* 10—11 quoniam est omne *β* 11 principium *α* 12 ea *für* eo *α* ‖ euadit ab ipsis *b β* 13 alteram *α*: uel causam *b β* ‖ omnium *fehlt α* ‖ rerum *fehlt b β* 14 sub ea sunt *b β* ‖ ea *für* eas *b β* ‖ et regens eas *fehlt bβ* 15 sub ea sunt *b β* ‖ secundum *für* per *b β* ‖ quia *für* et *a α* 16 regit *fehlt b β* ‖ quia *für* et *a α* 17 retinens quae facta sunt post esse et *b β* 18 quis *für* suam *b β* ‖ ipsae res *α*: ipsa *a b*: quia *β* ‖ non *fehlt b β* ‖ non sunt *fehlt a* 19 uirtutis *β* ‖ eis *b α β* ‖ est ipsa *b* 20 quia *für* et *a α*: unde *b β* ‖ quidem *fehlt b β* 22 continet natura *β* 23 et *fehlt b β* 24 continet *fehlt a α* 25 primam *fehlt a* ‖ superueniet *a α* ‖ rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus. quia causa *a α*

quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res: uerumtamen est creans intelligentiam absque medio, et creans animam et naturam et reliquas res mediante in- 5 telligentia. et scientia quidem diuina non est sicut scientia intelligibilis neque sicut scientia animalis, immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est creans scientias. et uirtus quidem diuina est supra omnem uirtutem intelligibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni uirtuti. et intel- 10 ligentia est habens helyatin et formam, et similiter anima est habens helyatin et natura est habens helyatin. et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipsa est esse tantum. quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit helyatin, dicemus: helyatine id est suum est infinitum, et indiuiduum suum est bonitas pura, 15 effluens super intelligentiam omnes bonitates et super reliquas res mediante intelligentia.

§ 9.

Omnis intelligentia plena est formis: uerumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas plus uniuersales, et ex eis sunt 20 quae continent formas minus uniuersales. quod est quoniam formae quae sunt in intelligentiis secundis uniuersalibus inferioribus per modum particularem, sunt in intelligentiis primis per modum uniuersalem: et formae quae sunt in intelligentiis primis per modum uniuersalem, sunt in intelligentiis secundis per modum particularem. 25 et in primis intelligentiis est uirtus magna, quoniam sunt uehementioris unitatis quam intelligentiae secundae inferiores: et in intelligentiis secundis inferioribus sunt uirtutes debiles, quoniam

2 immo *fehlt* α ‖ super *b* β ‖ *das erste* et *fehlt* *b* β ‖ quae *für* quoniam *b* β 3 ut *für* uerumtamen α ‖ operans *a* α 4 eas *für* res *b* 6 sicut *fehlt* *a* α 6—7 scientiam animae et intelligentiae *b* β 7 scientiam α 7—8 quia quidem uirtus *a* α: et uirtus quoque *b* β 9 naturalem. est (et *b*) enim *b* β 10 heleatin *a* ‖ quia *für das zweite* et *a* ‖ animam *b* ‖ est *fehlt* *a* 11 heliatim *a* 11—12 helyatin. et ... non est *fehlt* *a b* α β 13 dicerent aliqui *b* β ‖ heliatim *a* ‖ heletine *a*: helecine α 14 quia *für* et *a* α ‖ bonitas est β 14—15 pura et effluens *a* 15 influens *b* β ‖ intelligentias *b* β 16 ea *für* intelligentia α ‖ mediante intelligentia *fehlt* *a* 19 minus *b* β 20 plus *b* β 21 in *fehlt* α 22 in *fehlt* *a* 24 et sunt α: se habent *b* β ‖ in aliis intelligentiis id est intelligentiis secundis *a* ‖ secundum *für* per. *b* β 25 et *fehlt* *a* 26 in *fehlt* α 27 inferioribus *fehlt* *b* β

sunt minoris unitatis et pluris multiplicitatis. quod est quia intelligentiae propinquae uni uero puro sunt minoris quantitatis et maioris uirtutis, et intelligentiae quae sunt longinquiores ab uno puro sunt pluris quantitatis et debilioris uirtutis. et quia intelligentiae propinquae uni puro uero sunt minoris quantitatis et maioris uirtutis, accidit tamen ut formae quae procedunt ex intelligentiis primis, procedant processione uniuersali unita. et nos quidem abreuiamus et dicimus quod formae quae ueniunt ex intelligentiis primis secundis, sunt debilioris processionis et uehementioris separationis. quapropter fit quod intelligentiae secundae proiciunt uisus suos super formam uniuersalem quae est intelligentiis uniuersalibus, et diuidunt eam et separant eam, quoniam ipsae non possunt recipere illas formas secundum unitatem et certitudinem earum, nisi per modum secundum quem possunt recipere eas, scilicet per separationem et diuisionem. et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta.

§ 10.

Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore. quod est quoniam si intelligentia est semper quae non mouetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur neque cadunt sub generatione et corruptione. et intelligentia quidem non est ita nisi quia intelligit rem per esse suum: et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur. cum ergo hoc sit ita: dicimus quod res destructibiles sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea, temporali, non ex causa intellectuali, aeterna.

3 quia *für* et *α* 4 uirtutis debilioris *b β*: debiliores *a α* ‖ et quia *fehlt a* 5 uni puro uero propinquae *b β*: propinquae uni potentiae non *α* 5—6 et maioris uirtutis *fehlt α* 6 ab *für* ex *a* 7 uniuersaliter *α* 8 adueniunt *b β* 9 in secundis *α* 10 quod fit quia *b β* 10—11 inferius suos uisus *b β* 11 supra *a*: secundum *b β* ‖ formam *fehlt a α* ‖ est in intelligentiis *β* 12—13 quoniam recipere non possunt (*ohne* ipsae) *b β* 14 secundum *für* per *b β* ‖ scilicet *fehlt b β* 16 super *b β* ‖ secundum *fehlt b* ‖ possunt *β* ‖ recipere possit *b* 17 ipsum: et non nisi secundum modum secundum quem est eis receptibilis (receptabilis *b*) *b β* 21 morietur *b β* 23 quia *für* et *a b α β* ‖ non *fehlt a α* ‖ ita *fehlt a α* 24 et suum esse *b β* ‖ sempiternum est *α* 25 ita sit *b β* 26 scilicet *fehlt a α* ‖ corporea uel *α* ‖ intelligibili *b β*

§ 11.

Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio. quod est quia in esse sunt uita et intelligentia, et in uita sunt esse et intelligentia, et in
5 intelligentia sunt esse et uita: uerumtamen esse et uita in intelligentia sunt duae aliae alachili id est intelligentiae, et esse et intelligentia in uita sunt duae uitae, et intelligentia et uita in esse sunt duo esse. et illud quidem non est ita, nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum. causatum ergo in causa est
10 per modum causae, et causa in causato per modum causati. et nos quidem abreuiamus et dicimus quod res agens in rem per modum causae non est in ea nisi per modum qui est causa eius, sicut sensus in anima per modum animalem, et anima in intelligentia per modum intelligibilem, et intelligentia in esse per modum essen-
15 tialem, et esse primum in intelligentia per modum intellectualem, et intelligentia in anima per modum animalem, et anima in sensu per modum sensibilem. et redeamus et dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos, secundum quod ostendimus.

20 ## § 12.

Omnis intelligentia intelligit essentiam suam. quod est quia intelligens et intellectum sunt simul. cum ergo est intelligentia intelligens et intellectum, tunc procul dubio uidet essentiam suam: et quando uidet essentiam suam, scit quod intelligit per intelli-
25 gentiam essentiam suam. et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea: uerumtamen in ea sunt per modum intelligibilem. ergo intelligentia et res intellectae

2 Primarum *a* 4 *das zweite* et *fehlt* *α* ‖ in *fehlt* *a* 4—6 esse et intelligentia in esse et uita in intellectu sunt *a α* 6 alachie *α* ‖ aliae . . est *fehlt* *b β* 8 quia *für* et *a α* ‖ quod *für* quia *b β* 9 primorum uel purorum (principiorum *α*) *a α* 10 *das zweite* et *fehlt* *a α* 11 re *für* rem *b β* 12 nisi *fehlt* *a* 15 in *fehlt* *b* 17 quia *für das erste* et *a α* ‖ sensus et in *a*: sunt et in *α* 18 et *für* in *a* 22 cum intelligens *α*: cum intelligentia *a*: intellectus *b β* ‖ sint *α* ‖ est *fehlt* *b β* 23 est intelligens *a b α β* ‖ et *fehlt* *a α*: aut *b β* 24 quia *für* quod *a α* 24—25 per intelligentiam suam: et quando scit quod intelligit per intelligentiam suam, scit quod intelligit per intelligentiam suam (scit quod intelligit per intelligentiam suam *fehlt* *b*) essentiam. et quando *b β* 25 quia *für* et *α*: et *fehlt* *a* 26—27 sunt in ea *b β*

sunt unum. quod est quia si res intellectae et intelligentia sunt
unum, et intelligentia scit esse suum, tunc procul dubio quando
ipsa scit essentiam suam, scit reliquas res: et quando scit reliquas
res, scit essentiam suam, quia quando scit res, ipsa non scit eas,
nisi quia sunt intellectae. ergo intelligentia scit essentiam suam et 5
scit res intellectas simul, sicut ostendimus.

§ 13.

In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum
ei, et res intelligibiles in ea sunt quia scit eas. et non facta est
ita nisi quia ipsa expansa est inter res intelligibiles quae non 10
mouentur et inter res sensibiles quae mouentur. et quia anima sic
est, fit quod inprimit res corporeas: quapropter facta est causa
corporum, et facta est causata ex intelligentia quae est ante eam.
res igitur quae inprimuntur ex anima, sunt in anima per inten-
tionem exempli, scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum 15
exemplum animae: et res quae cadunt supra animam, sunt in
anima per modum adquisitum. cum ergo hoc sit ita, redeamus et
dicamus quod res sensibiles omnes in anima sunt per modum causae,
praeter quod anima est causa exemplaris. et intelligo per animam
uirtutem agentem res sensibiles: uerumtamen uirtus efficiens in 20
anima non est materialis, et uirtus corporea in anima est spiritualis,
et uirtus inprimens in rebus habens dimensiones est sine dimensione.
res autem intelligibiles in anima sunt per modum accidentalem,
scilicet quia res intelligibiles quae non diuiduntur sunt in anima
per modum diuisibilem, et res intelligibiles unitae sunt in anima 25
per modum qui multiplicatur, et res intelligibiles quae non mouentur
sunt in anima per modum motus. iam ergo ostensum est quod res

1—2 quod est . . . . . . sunt unum *fehlt a α (Homoioteleuton)* 1 sunt *für* si *b*: si *fehlt β* 2 sciet *a α* 3 ipsa *fehlt α* ‖ res reliquas *b β* ‖ quia *für* et *b α β* 4 eas *fehlt b β* 5 suam *fehlt b β* 6 scit *fehlt b β* 9 quia *für* et *a α* ‖ quia *fehlt a* 10 est expansa *ohne* ipsa *a α* ‖ res *fehlt a* 11 *das zweite* et *fehlt a α* 12 scit *für* fit *β* ‖ quia *für* quod *a* 13 ipsam *b β* 14—15 intentiones *α*: intentionem uel uirtutem *b β* 16 quia *für* et *a α* 17 hoc ergo cum *b β* 19 propter quod in anima *b β* ‖ res *für* causa *α* ‖ exemplaria *b β* ‖ et *fehlt a α* 20 afficiens *b β* 22 habentibus *b β* ‖ uel diuisiones uel *(fehlt b)* dimensiones *b β* ‖ dimensione uel diuisione *β* 23 autem *fehlt α* 25 ergo *für* et *α* ‖ diuisibilem: unde res intelligibiles unitae sunt in anima per modum scilicet animalem, spiritualem, unitum, et quod res *b β* ‖ unitae quiescentes *b β*

intelligibiles et sensibiles sunt in anima, uerumtamen res sensibiles, corporeae, motae sunt in anima per modum animalem, spiritualem, unitum, et quod res intelligibiles, unitae, quiescentes sunt in anima per modum qui multiplicatur, motum.

§ 14.

Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis. cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo, quia est sciens, et ad eum, quia est scitum. quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam: est eius operatio rediens ad essentiam suam: ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixione et sui essentia re alia erigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per se ipsam.

§ 15.

Omnes uirtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum quod est uirtus uirtutum: non quia ipsae sunt adquisitae, fixae, stantes in rebus entibus, immo sunt uirtus rebus entibus, habentibus fixionem. quod si aliquis dicat quod ens primum creatum, scilicet intelligentia, est uirtus cui non est finis, dicimus quod non est ens creatum uirtus, immo est ei uirtus quaedam. et

2 spiritualem *fehlt* *α* 3 intellectibiles *b β* ‖ sunt *fehlt* *b β* 4 multiplicat *b β* ‖ modum multiplicati motus *α* 8 essentiam suam *b β* 8—9 redit ad essentiam suam per operationem intelligibilem *b β* 9 intellectibilem *a* ‖ *das zweite* suam *fehlt* *α* 10 quia *b β* ‖ una res *b β* 11 essentia sua *a α* ‖ quod *für* et *a α* ‖ est *fehlt* *β* ‖ est ex eo *fehlt* *a α* ‖ quod *für* quia *a* 12 et *fehlt* *β*: est *b* ‖ quod *für das erste* quia *a* ‖ quia *für das zweite* quod *a* 12—13 quia cum scientia *b β* 13 *das zweite* scientia *fehlt* *a α* ‖ scientiam *für* essentiam *a α* ‖ quia est *b β*: ut *a* 14 scientia eius *α* 15—16 scientiae *α* 16 suam *fehlt* *b β* 17 in sui *fehlt* *b β* ‖ eregente *β*: exigente *b*: regente *a α* 18 substantiam *a* 20 dependentes *a* ‖ supra per *α* 21 quidem *für* quod *α* ‖ sint *a* 22 adquisitae *fehlt* *b β* ‖ essentibus *b* ‖ immo *fehlt* *a* ‖ in rebus *α* 23 dicit *b β* ‖ primum ens *α*: primum habens *a* 24 causatum *a b β* ‖ uirtus etiam *a α* ‖ dicemus *b β* 25 causatum *a* ‖ non est uerum, immo *b β*

uirtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius, quoniam ipsa non est uirtus pura, quae non est uirtus nisi quia est uirtus, et est res quae non finitur inferius neque superius. ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem, et uirtuti eius est finis secundum quem remanet causa eius. ens autem primum creans est infinitum primum purum. quod est quia si entibus fortibus non est finis propter suam adquisitionem ab infinito primo puro propter quod sunt entia, et si ens primum ipsum est quod ponit res quibus non est finis: tunc ipsum procul dubio est supra infinitum. ens autem creatum primum, scilicet intelligentia, non est infinitum, immo dicitur quod est infinitum, neque dicitur quod est ipsummet quod est non finitum. ens ergo primum est mensura entium primorum intelligibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creauit entia et mensurauit ea mensura conuenienti omni enti. redeamus ergo et dicamus quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum, et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non finitum. et reliquae bonitates simplices, sicut uita et lumen et quae sunt eis similia, sunt causae rerum omnium habentium bonitates, scilicet quod infinitum est a causa prima, et causatum primum est causa omnis uitae, et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causata intelligibilia et corporea mediante intelligentia.

1 uirtus *für* facta *α* 2 quia *fehlt α* 3 uirtus, et est *fehlt b β* ‖ res *fehlt α* ‖ inferius alias licet neque *β* 6 causans *a* 7 quod propter *α*: quod est propter *a* ‖ adquisitionem suam *β* 7—10 ab infinito primo uno sunt infinita entia: tunc procul dubio ipsum primum ens creans est supra infinitum *β* 8 sint *a* ‖ et *fehlt a α* 10 creans *a* ‖ primum creatum *α* 11 finitum *a α*: de se finitum *b β* ‖ quia *b β* ‖ finitum *b β* 12 ipsum in *b β* ‖ non est *α* ‖ ergo *fehlt a α* ‖ ens *für* est *α* ‖ est *fehlt a* 12—13 entium est mensura *b β* 13 primorum *fehlt a α* 14 entia creauit *α* 15 omni enti *fehlt b β* 16 causans *a* ‖ ens *fehlt a α* ‖ causatum *a* 17 creatum *für* creans *α*: causatum *a* ‖ causatum *a* 18 non infinitum *α* 19—20 bonitates a causa prima, scilicet *b β* 20 creatum *α* 20—21 prima, ens uero creans est *b β* 21 discedentibus *a* 22 creatum *α* 21—23 omnis uitae influens primo bonitates suas super causatum primum et super intelligentiam, et deinde super *b β* 23 creata *α* ‖ corpora *a*

§ 16.

Omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata. quod est quia infinitum primum, quod est intelligentia, est propinquum uni uero puro: propter illud ergo factum est quod in
5 omni uirtute propinqua uni uero est infinitas plus quam in uirtute longinqua ab eo. quod est quia uirtus quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et quando destruitur eius unitas, tunc destruitur eius infinitas, et non destruitur infinitas eius nisi quia diuiditur. et illius quidem significatio est uirtus diuisa, et quod
10 ipsa quanto magis adgregatur et unitur, magnificatur et uehementior fit et efficit operationes mirabiles: et quanto magis partitur et diuiditur, minoratur et debilitatur et efficit operationes uiles. iam igitur manifestum est et planum quod uirtus quanto magis adproximat uni uero puro, fit uehementior eius unitas, et quanto
15 uehementior fit unitas, est infinitas in ea magis adparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magnae, mirabiles et nobiles.

§ 17.

Res omnes habent essentiam propter ens primum, et res uiuae
20 omnes sunt motae per essentiam suam propter uitam primam, et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. quod est quia si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis suis omnibus ens, et similiter uita dat causatis suis motum: quia uita est processio ex
25 ente primo, quieto, sempiterno et primus motus, et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam. quod est quia omnis scientia uera non est nisi intelligentia, et intelligentia est primum sciens

4 uero *fehlt* *a α* || in *fehlt* *a* 5 non *für* uero *α* || et *für* est *a* || quam uni uero quam *a*: quam uni numero quoniam *α* || in *fehlt* *α* 6 quam *für* quando *a* || multiplicare *a α* 7 cum *für* tunc *a* || eius unitas *b β* || tunc *fehlt* *b β* 8 infinitas eius *b β* || quando *für* quia *α* 10 congregatur *b*: agit *a α* || tanto plus magnificatur *α*: et magnificatur *β* 11 patitur *a α* 12 et diuiditur *fehlt* *a* || tanto plus minoratur *α* 13 plus *für* magis *a α* 14 uni puro et uero *b α β* 14—15 quanto . . unitas *fehlt* *b β* 16 eius operationes *fehlt* *b α β* 20 suam id est propter *α* 24 suis uitam: uel ea re simul et motum *α* || quoniam *a* 25 primo quieto semper aeterno et primus *b*: primo qui et semper et aeterno est primus *β* 25—26 dat similiter intelligentia *b* 26 dat *fehlt* *β* || omnis *fehlt* *a α* 27 ibi *für* uera *α*

quod est, et est influens scientiam super reliqua scientia. redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et si ipsum dat rebus omnibus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. uita autem prima dat eis quae sunt sub ea uitam non per modum creationis, immo per modum formae. et 5 similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae.

§ 18.

Ex intelligentiis est quae est intelligentia diuina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt a causa prima, 10 per receptionem multam: et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia. ex animabus est quae est anima intelligibilis, quoniam ipsa est pendens per intelligentiam: et ex eis est quae est anima tantum. ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens 15 directionem super ipsum: et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum quibus non est anima. et hoc non fit ita nisi quoniam est ipsa neque intelligibilis tota neque anima tota neque corporea tota neque pendet per causam quae est supra eam, nisi quae est ex ea completa, integra et quae pendet per causam quae est supra eam: 20 scilicet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae ex eis est intelligentia completa in primis, integra. ipsa enim potest recipere bonitates descendentes ex causa prima et pendere per eas, ut uehemens fiat sua unitas. et similiter iterum non omnis anima pendet per intelligentiam, nisi quae ex eis est 25

1 reliqua anima *(für omnia?)* scientia *a*: reliquas scientias α 3 primum *für* ipsum *b* β ‖ hic *für* si ipsum *a* ‖ omnibus rebus *b* β 4 sunt et sub *b* 6 ab *für* sub β ‖ ea uitam eadem de α 7 nisi *fehlt* *a* 9 *das zweite* est *fehlt* β 10 primus *a*: puris *b* β: diuinis α ‖ ex *für* a *b* β 11 *das erste* est *fehlt* *b* β 13 animalibus β ‖ quae est *fehlt* α ‖ ipsa *fehlt* *b* β 14 his *für* eis *a* α 15 et ex *b* β ‖ tantum *für* est cui β 16 directionibus β 16—17 naturalia tantum (tantum naturalia β) non habentia animas. et *b* β 17 est *für* fit *a* α ‖ ita *fehlt* *b* β 17—18 est ipsa neque *fehlt* *a* α 18 namque *für das zweite* neque *b* 19 non *für* neque *a* α ‖ penderet *a*: pendere α ‖ super *a* α 19—20 quae ex causa est completa α 20 super α ‖ supra eam, scilicet quae ex ea est completa, integra, est quae pendet per causam quae est supra eam *b* β 21 similiter *a* α 22 est *fehlt* *a* ‖ in *fehlt* α 23 potest *fehlt* β ‖ bonitates recipere *b* β ‖ ex causa prima descendentes *b* β 24 uehementius *a* α ‖ iterum *fehlt* *b* β 25 esse *für* eis *a*

completa, integra et uehementius simul cum intelligentia, per hoc quod pendet per intelligentiam, et est intelligentia completa. et similiter iterum non omne corpus naturale habet animam, nisi quod ex eis est completum, integrum, quasi sit rationale. et secundum
5 hanc formam sunt reliqui ordines intelligibiles.

§ 19.

Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam, neque prohibet eam
10 essentia unitatis eius seiunctae a rebus quin regat eas. quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas uirtutem uitae et bonitates secundum modum uirtutis earum et possibilitatem earum. prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione
15 una: uerumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae uirtutis et sui esse. et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam uirtutem, ita quod est bonitas et bonitas et ens sunt res una. sicut ergo ens
20 primum et bonitas sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una. et diuersificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis.
25 redeamus ergo et dicamus quod inter omne agens quod agit per esse suum tantum et inter factum suum non est continuator neque

1 uehementius similiter *(fehlt a)* similis causa intelligentia *a α* 2 *das zweite* et *fehlt β* 3 iterum *fehlt b β* ‖ omne *fehlt a α* ‖ et habet *a* 4 est *fehlt a α* 4—5 sunt secundum hanc formam *α* 7 causatas *a* ‖ commiscetur *b β* 8 uirtutem *α* 9 omne esse *a α* ‖ *das zweite* eam *fehlt a α* 10 seiuncta *a b β* ‖ essentiam uirtutis eius semotam a rebus *α* ‖ quae congregat eas *a* 11 est *fehlt α* ‖ uirtute *α* 12 causatas *α β* 13 earum receptibilium et *a b α β* 14 supra *a α* ‖ omnes *fehlt a* 14—15 una influxione *b β* 15 eam *für* ex *a α* ‖ uia *b*: una *β* 17 supra *α* ‖ medium *α* ‖ quod *für* quia *a α* 18 esse suum *b β* 19 *das zweite* et *fehlt α* ‖ esse suum *für* ens sunt *a α* 20 ipsa *b β* ‖ bonitates *fehlt b β* 21 super res *fehlt a α* ‖ unitates *α* 22 bona dona *b* ‖ ex *fehlt a α* 24 quaedam *für* quidem *b*: quod *a α* ‖ per *a α* ‖ largitatis et bonitatis *α*: benignitatis et largitatis *b β* 25 igitur *b β* ‖ agens et quod *b β* 26 *das zweite* suum *fehlt a α*

res alia media. et non est continuator inter agens et factum nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum, et non facit per esse suum, et sunt composita. quapropter recipiens recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum, et est tunc agens seiunctum a facto suo. agens uero inter 5 quod et inter factum eius non est continuator penitus, est agens uerum et regens uerum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud, et regit factum suum per ultimum regiminis. quod est quia regit res per modum quem agit, et non agit nisi per ens suum. ergo ens eius iterum erit regimen 10 eius. quapropter fit quod regit et agit per ultimum decoris et regimen in quo non est diuersitas neque tortuositas, et non diuersificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis.

§ 20. 15

Primum est diues per se ipsum et est diues maius. et significatio eius est unitas eius: non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis. si autem aliquis uult scire quod causa prima est diues, proiciat mentem suam super res compositas et inquirat de eis inquisitione 20 perscrutata. inueniet enim omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur. res autem simplex una quae est bonitas est una, et unitas eius est bonitas, et bonitas est res una. illa res est diues maius quae influit, et non fit influxio super ipsum per aliquem modorum. reliquae autem res intelligibiles 25

1 neque *für* non *a* ‖ usque *für* nisi *α* 2 si *für* scilicet *α*: sed *b*: et *β* 2—3 per instrumentum *fehlt a α* 3 unum *für* et non *α* 3—4 quare propter *a α* 5 agens et seiunctum *a α* 6 quod est et *a α* ‖ inter *fehlt b β* ‖ cuius *α*: suum cuius *b β* 7 regens et uerum *α* ‖ fidem *a α* ‖ per *für* post *α* 8 sit *für* est *α* 9 quae *für* quem *β*: communem *a α* 10 esse *für das erste* ens *a α* ‖ est *für* erit *b β* 11 decoris et *fehlt b* 13 nisi *fehlt a* 14 recipientis *fehlt α*: incipientis *a* 16 diues maius per *a* 17 est *fehlt a* ‖ unitas est *ohne* eius *α* ‖ unicus *a α* ‖ spera *a α* ‖ eo *b β* 18 prima *a α* ‖ simplex eius in *b* ‖ quoniam est infiniti simplicitatis simplex *α*: quia non est in fine simplicitatis simplex *α* 20 eius *für* eis *a α β* 21 perscrutata *fehlt β* ‖ omne *fehlt a α* ‖ compositionem *α* 22 quidem aut *fehlt α* ‖ aut *fehlt a* ‖ alio sicut forma aut *β* ‖ aut *für* autem *a α* 23 ueritas *für* unitas *a α* 24 illa uero res *b β*: illa est res *a* ‖ diues magis uel maius quod quae *b β* 25 ipsam *b β* ‖ omnes *für* autem res *a α*

aut corporeae sunt non diuites per se ipsas, immo indigent uno uero influente super eas bonitates et omnes gratias.

§ 21.

Causa prima est super omne nomen quo nominatur: quoniam 5 non pertinet ei diminutio neque complementum solum. quoniam diminutum est non completum et non potest efficere operationem completam, quando est diminutum. et completum apud nos quamuis sit sufficiens per se ipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a se ipso aliquid omnino. si ergo hoc ita est apud 10 nos, tunc dicimus quod primum non est diminutum neque completum tantum, immo est supra completum, quoniam est creans res et influens bonitates supra eas influxione completa: quoniam est bonitas cui non est finis neque dimensiones. bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus, uerumtamen omne saeculum non 15 recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae. iam ergo manifestum est et clarum quod causa prima est super omne nomen quo nominatur et superior eo et altior.

§ 22.

Omnis intelligentia diuina scit res per hoc quod ipsa est in- 20 telligentia, et regit eas per hoc quod ipsa est diuina. quod est quia proprietas intelligentiae est scientia, et non est eius complementum et integritas nisi ut sit sciens. regens ergo est deus benedictus et sublimis quoniam ipse replet res bonitatibus. et intelligentia est primum creatum et est plus similis deo sublimi, et propter illud 25 regit res quae sub ea sunt. et sicut deus benedictus et sublimis influit bonitatem super res, similiter intelligentia influit scientiam

1 indigentes *a α* 5 solum, immo est super omne complementum. quoniam *b β* || quod *für* quoniam *α* 8 non tamen *b β* || aliquid *fehlt α* 9 nec *b β* || aliquid a se ipso *b β* || aliquid *fehlt α* || hoc *fehlt b β* 10 sed *für* neque *α* 11 creans est *a α* 13 cuius *α* 14 omnia secularia *a α*: secunda omnia *b β* || non omne seculum *a α*: omne secundum non *b β* 16 ergo ostensum est et manifestum quod *b β* 17 eo *fehlt b β* || clarior *a α* 19 Omnis intellectiua *a* 20 eas illum *(für iterum?)* propter hoc *a* 22 est *fehlt a α* 24 causatum *a α* 25 quae sunt sub eo. et *b β* || quia *für das erste* et *a α* || excelsus *für* et sublimis *β* 26 bonitates *a* || super res (eas *α*) quae sunt sub eo, similiter *αβ* || bonitatem *für* scientiam *b β*

super res quae sunt sub ea. uerumtamen quamuis intelligentia
regat res quae sunt sub ea, tamen deus benedictus et sublimis
praecedit intelligentiam per regimen, et regit res regimine sublimiori
et altioris ordinis quam sit regimen intelligentiae: quoniam est
illud quod dat intelligentiae regimen. et significatio illius est quod 5
res quae recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris
intelligentiae. quod est quia non refugit regimen eius aliqua ex
rebus omnino: quoniam uult ut faciat recipere bonitatem suam
simul omnes res. quod est quia non est quod omnis res quae desi-
derat intelligentiam, non desiderat recipere eam: et res omnes 10
desiderant bonitatem ex primo, et desiderant recipere ipsam desiderio
multo. in illo non est aliquis qui dubitet.

§ 23.

Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem
unam: sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispo- 15
sitionem unam. quod est quia quamuis causa prima existat in
rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum
modum suae potentiae. quod est quia ex rebus sunt quae recipiunt
causam primam receptione unita, et ex eis sunt quae recipiunt
eam receptione multiplicata, et ex eis sunt quae recipiunt eam 20
receptione aeterna, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione
temporali, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione spirituali,
et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione corporali. et diuersitas
quidem receptionis non fit ex causa prima, sed propter recipiens.
quod est quia suscipiens diuersificatur: propter illud ergo susceptum 25
est diuersificatum. influens uero existens unum, non diuersum, influit
super omnes res bonitates aequaliter. bonitas namque influit super

1—2 sub ea, cum deus *a*: sub ea cum ea, et deus *α* *(Homoioteleuton)* 3—4 res subliniores regimine et altioris ordinis *a α*: eas (*für* res) regimine (regimen *b*) subtilioris ordinis et altioris *b β* 4 quoniam *für* quam *a α* 5 cadit *für* dat *a α* 7 eius causae primae aliqua *b β* ‖ de *für* ex *b β* 9 omnes res simul *b β* ‖ quod *für* quae *a* 10 non desiderat recipere eam *fehlt a α* 11 bonitates *a α* ‖ ipsum (*für* ipsam) recipere *b β* 14 omnibus rebus *a α* 14—15 *und* 15—16 unam dispositionem *a α* 15 causa *fehlt a b α β* 16 causa *fehlt a α* ‖ prima causa *b β* 17 eum *a α* 18 modum potentiae suae *b β*: suae potentiae medium *a α* 18—19 recipiunt una (*für* unita) receptione causam primam *a α* 19 unica *b* 24 prima causa *a* ‖ ex causa prima non fit *b β* 25 sufficiens *a α* ‖ subtectum *α* 26 sic *für* uero *α* ‖ indiuisum *für* non diuersum *b β*

omnes res ex causa prima aequaliter. res ergo sunt causa diuersitatis influxionis bonitatis super res. procul dubio ergo non inueniuntur res omnes in causa prima per modum unum. iam autem ostensum est quod causa prima inuenitur in omnibus rebus per 5 modum unum, et non inueniuntur in ea omnes res per modum unum. ergo secundum modum propinquitatis causae primae et secundum modum quo res potest recipere causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere ex ea et delectari per eam. quod est quia non recipit res ex causa prima et delectatur in ea nisi 10 per modum esse sui. et non intelligo per esse nisi cognitionem: nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea, sicut ostendimus.

§ 24.

15 Substantiae unitae intelligibiles non sunt generatae ex re alia. omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia. quod si aliquis dicit: possibile est ut sit generata ex re alia, dicemus: si possibile est ut substantia stans per essentiam suam sit generata ex re alia, procul dubio est substantia illa diminuta, 20 indigens ut compleat eam illud ex quo generatur. et significatio illius est generatio ipsa. quod est quia generatio non est nisi uia ex diminutione ad complementum. nam si inuenitur res non indigens in generatione sui, id est in sua forma et sua formatione, re alia nisi se, et est ipsa causa formationis suae et sui complementi, est 25 completa, integra semper. et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi propter relationem suam ad causam suam semper. illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul. iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia.

1 aequaliter. et res *a* ‖ res ergo sunt *fehlt b β* ‖ causa igitur *b β*: causa *fehlt a α* 1—2 influxionis (influitionis *β*) diuersitatis *b β* 2 fluxiones *a α* ‖ igitur *b β* 3 omnes res *a α* ‖ causa *fehlt a b α β* ‖ nisi per *b β* ‖ medium *a α* 6 *und* 7 medium *a α* 7 res *fehlt a α* ‖ recipere potest *a α* 8 potest recipere *fehlt a α* 9 prima causa *α* ‖ in ea delectatur (delcantur *b*) *b β* 10 nisi esse et cognitionem (congregationem *a*) *a b α β* 12 in *fehlt a α* 13 diximus *a α* 15 unicae *b β* ‖ et ex *α* ‖ alia re *b β* 16 de *für* ex *a α* 16—17 alia re *b β* 17 dicat *b β* ‖ sit *fehlt b β*: sint *a α* 18 dicemus ut si *a α* 19 alia re *b β* 21 ipsius *a α* 23 scilicet in forma sua et formatione sua *b β* 24 et causa ipsa (*ohne* est) *a α* 26 reuelationem *α* 27 uero *für* ergo *b β*

§ 25.

Omnis substantia stans per se ipsam est non cadens sub corruptione. si autem aliquis dicat: possibile est ut substantia stans per se ipsam cadat sub corruptione, dicemus: si possibile est ut substantia stans per se ipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur eius essentia et sit fixa, stans per essentiam suam sine essentia sua. et hoc est inconueniens, inpossibile: quoniam propterea quod est una, simplex, non composita, est ipsa causa et causatum simul. omnis autem cadentis sub corruptione non fit corruptio nisi propter separationem suam a causa sua: dum uero permanet res pendens per causam suam retinentem et seruantem eam, non perit neque destruitur. si ergo hoc ita est, substantiae stantis per essentiam suam non separatur causa semper, quoniam est inseparabilis ab essentia sua, propterea quod causa eius est ipsa in formatione sui. et non fit causa sui ipsius nisi propter relationem suam ad causam suam: et illa relatio est formatio eius. et propterea quia est semper relata ad causam suam, et ipsa est causa illius relationis, est ipsa causa sui ipsius per modum quem diximus, quod non perit neque destruitur, quoniam est causa et causatum simul, sicut ostendimus nuper. iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per se ipsam non destruitur neque corrumpitur.

§ 26.

Omnis substantia destructibilis, non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam. propterea quod substantia aut est indigens rebus ex quibus est: et est composita ex eis, aut est indigens in fixione sua et sua essentia deferente. cum ergo separatur deferens eam, corrumpitur et destruitur. quod si substantia non est composita neque delata, est simplex et semper non destruitur neque minuitur omnino.

2 per se ipsam stans *b β* 4 dicemus et si *b* 4—5 dicemus quod possibile *a α* *(Homoioteleuton)* 6 super (*für* per) *b β* 7 et impossibile *b β* 9 cadens *a α* ‖ fit corruptum *a α* 11 retinentem eam et seruantem *α*: retinentem eam et seruantem ipsam *b β* 14 sua *fehlt b β* ‖ sua *für* eius *a α* 15 sui ipsius causa *a α* 16 propterea *fehlt b β* 17 est *fehlt a α* ‖ ipsius *a α β* ‖ ipsa est *b β* 18 quia *für* quod *a α* ‖ nec *a α*: neque ui *β*: neque et *b* 19 destruitur neque corrumpitur *b β* ‖ ipsa est *α* 20 iam uerificatum est ergo *b β* 21 neque *für* non *b β* 24 aliam rem *a α* ‖ quod est substantia *a b α β* 26 sua desferente essentia. cum *a*: sua diffinitione essentia. cum *α* 27 differens (disferens *a*?) causa (*für* deferens eam) *a α* 28 semper *fehlt a α*

§ 27.

Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex, non diuiditur. quod si dixerit aliquis: possibile est ut diuidatur, dicemus: si possibile est ut substantia stans per se diuidatur, et est ipsa
5 simplex, possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. si ergo possibile est illud, redit pars super se ipsam, et est omnis pars eius rediens super se ipsam, sicut est reditio totius super essentiam suam. et hoc est inpossibile. si ergo est inpossibile, substantia stans per se ipsam est indiuisibilis.
10 et est simplex. si autem non est simplex, sed est composita, pars eius est melior parte, et pars eius uilior parte. ergo res melior est ex re uiliori, et res uilior ex re meliori, quando est omnis pars eius seiuncta ab omni parte eius. quare est uniuersitas eius non sufficiens per se ipsam, cum indigeat partibus suis ex quibus com-
15 ponitur. et hoc quidem non est de natura rei simplicis, immo de natura substantiarum compositarum. iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non diuiditur: et quando non recipit diuisionem et est simplex, non est recipiens corruptionem neque destructionem.

20 § 28.

Omnis substantia simplex est stans per se ipsam, scilicet per essentiam suam, nam ipsa est creata sine tempore, et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus. et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per
25 essentiam suam: et substantiae generatae ex aliquo sunt substantiae compositae, cadentes sub generatione. iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est nisi in non tempore, et quia est altior et superior tempore et rebus temporalibus.

2 et *für* est *a*: et est *α* || et non *b α*: et ubi *β* 3 dices (*für* dicemus) *a α* 4 diuidatur substantia stans per se *b β* || ipsa *fehlt b β* 5 est possibile *b β* || essentiam suam *α* 6 non *für* si *a α* 7 supra *a b β* || est *fehlt b β* || supra *b β* 8 rediens tocius *a*: rediens totum *α* || supra *b β* || suam *fehlt b β* 10 *das erste* est *fehlt b β* 11 *das erste* est *fehlt b β* || pars eius est melior (*für* uilior) *a*: pars illius melior *α* 12 parte *für* re *b β* || est ex re *a α* 13 ipsius *für das zweite* eius *b β* 14 indiget *b β* 15 de *fehlt, beide Male a α* 16 rerum *für* substantiarum *b β* || ergo constat quod *b β* 17 suam essentiam *a α* 19 atque *für* neque *b β* 22 causata *a* || et manet in *a* 24 quia *für* quod *a α* || quod *für* quoniam *b* 25 sicut *für* sunt *b β* 27—28 non est in uno tempore *a α* 28 altior uel superior *a α*

§ 29.

Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore, et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus, et tempus superfluit ab ea, quoniam est creata in quibusdam horis temporis. quod est quia si creata sequuntur se ad inuicem et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia ei similis, non substantia dissimilis ei, sunt substantiae similes substantiae superiori, et sunt substantiae creatae a quibus non superfluit tempus, ante substantias quae adsimilantur substantiis sempiternis, et sunt substantiae abscisae a tempore, creatae in quibusdam horis temporis. non est ergo possibile ut continuentur substantiae creatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non adsimilantur eis omnino. substantiae ergo sempiternae in tempore sunt illae quae continuantur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore. et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus sequantur substantias temporales creatas in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore. et istae quidem substantiae non factae sunt mediae nisi quia ipsae communicant substantiis sublimibus in permanentia et communicant substantiis temporalibus abscisis in tempore per generationem. ipsae enim quamuis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum. et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per durabilitatem, et non adsimilantur eis in motu et generatione. substantiae autem sectae in tempore non adsimilantur substantiis

2 causata *a* 4 super *fehlt* *a* ‖ superfluit semper ab *b β* 5 causata *a* ‖ horis temporis (temporibus *a*) quibusdam *a α* ‖ quoniam est quoniam *a* 6 causata *a* 8 similes substantiae *a* ‖ substantiae sunt *b* ‖ causatae *a* 9 similantur *a α* 10 sunt *fehlt* *a* ‖ substantiae sunt *α* ‖ abscisse *α* 11 causatae *a α* 12 continentur *b*: contineantur *β* 13 non *fehlt* *a α* 14 igitur *a α* 15 cum *fehlt* *a b α* ‖ ratione *für* mediae *a* ‖ mediae substantiae *b β* 16 sectas factas in *a*: secretas factas in *α*: factas in *b*: factas uel sectas in *β* 18 causatas *a α* 19 substantiis spiritualibus abscissis in tempore *α* 20 sunt factae *a* ‖ quando *b*: quoniam *β* 21 cum substantiis *α* ‖ sublimioribus *b β* ‖ cum substantiis *α* 22 abscissis *α*: abcissis *a*: et absersis *b* 23 sunt *a b α* 26 *und* 27 similantur *β*: simulantur *b* 27 similiter autem substantiae sectae *b β*: substantiae quae sectae *a*: substantiae quae sunt *α*

sempiternis quae sunt supra tempus per aliquem modorum. si ergo non adsimilantur eis, tunc non possunt recipere eas neque tangere eas. necessariae ergo sunt substantiae quae tangunt substantias sempiternas quae sunt supra tempus, et erunt tangentes substantias
5 sectas in tempore. ergo adgregabunt per motum suum inter substantias sectas a tempore et inter substantias sempiternas quae sunt supra tempus: et adgregabunt per durabilitatem suam/inter substantias quae sunt supra tempus et inter substantias quae sunt sub tempore, scilicet cadentes sub generatione et corruptione: et
10 adgregabunt inter substantias bonas et inter substantias uiles, ut non priuentur substantiae uiles substantiis bonis et priuentur omni bonitate et omni conueniente, et non sit eis remanentia neque fixio.

Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt species quarum una est aeterna et altera est temporalis. uerum-
15 tamen una durabilitatum duarum est stans, quieta, et durabilitas altera mouetur: et una earum adgregatur et operationes eius omnes simul neque quaedam earum est ante quandam, et altera est currens, extensa, quaedam operationes eius sunt ante quasdam: et uniuersalitas unius earum est per essentiam suam, et uniuersalitas
20 alterius est per partes suas quarum unaquaeque est seiuncta suae compari per modum primum et postremum.

Iam ergo manifestum est quod substantiarum quaedam sunt quae sempiternae sunt supra tempus, et ex eis sunt sempiternae aequales tempori, et tempus non superfluit ab eis, et ex eis sunt
25 quae abscisae sunt a tempore, et tempus superfluit ab eis ex superiori earum et ipsarum inferiori, et sunt substantiae cadentes sub generatione et corruptione.

1 sempiternis *fehlt* $a\,\alpha$ ‖ modum $b\,\beta$ 2 *das erste* non *fehlt* $a\,\alpha$ ‖ similantur β: simulantur b 3 necesse $a\,\alpha$ 5 factas *für* sectas α 6 in *für* a b 7 tempus et substantias quae sunt sub tempore: et $b\,\beta$ 9 scilicet quae sunt cadentes α: scilicet cadentes quae sunt a 10—11 et non priuantur $b\,\beta$ 12 conueniente alias (uel β) continuitate $b\,\beta$: communitate $a\,\alpha$ ‖ sit (fit b) in eis regulare (uel re b) permanentia neque $b\,\beta$ 13 est nunc $b\,\beta$ 14 *das zweite* est *fehlt* $b\,\beta$ 15 durabilitatum earum α: duarum durabilitatum $b\,\beta$ 16 eius operationes $b\,\beta$ 17 et *fehlt* $a\,\alpha$ 18 cuius quaedam operationes sunt $b\,\beta$ 19 utilitas *für* uniuersalitas, *beide Male* $a\,\alpha$ 20—21 sue alias ab altera compari b: sua (sub α) compositione $a\,\alpha$ 22 substantiarum *fehlt* $a\,\alpha$ 22—23 quaedam sunt sempiternae supra $b\,\beta$ 23 sunt *fehlt* $b\,\beta$ 24—25 sunt quaedam quae b 25 ex *für* ab $b\,\beta$ 26 inferiori, scilicet ex (*fehlt* α) principio earum usque ad ipsarum (earum b) postremum (extremum $b\,\beta$), et sunt $a\,b\,\alpha\,\beta$ (*Glosse*)

§ 30.

Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis. quod est 5 quia res cuius substantia cadit sub tempore, scilicet quia tempus continet eam, est in omnibus dispositionibus suis cadens sub tempore, quare et eius actio cadit sub tempore: quoniam quando substantia rei cadit sub tempore, procul dubio et eius actio cadit sub tempore. res autem cadens sub tempore in omnibus dispositionibus 10 suis seiuncta est a re cadente sub aeternitate in omnibus dispositionibus suis. continuatio autem non est nisi in rebus similibus. necesse est ergo ut sit res alia tertia media inter utrasque, cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore. inpossibile namque est ut sit res cuius substantia cadat sub tem- 15 pore et actio eius sub aeternitate: sic enim actio eius melior esset ipsius substantia: hoc autem est inpossibile. manifestum igitur est quod inter res cadentes sub tempore cum suis substantiis et suis actionibus et inter res quarum substantiae et actiones sunt cadentes sub momento aeternitatis sunt res cadentes sub aeternitate per sub- 20 stantias suas et cadentes sub tempore per operationes suas, sicut ostendimus.

§ 31.

Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tem- 25 pore est ens et generatio simul. omnis enim res cadens sub aeternitate est ens uere, et omnis res cadens sub tempore est generatio uere. si ergo hoc ita est, tunc si res una est cadens sub aeternitate et tempore, est ens et generatio, non per modum unum, immo per

8 quare et . . . sub tempore *fehlt a α* 9—10 et (etiam *α*) eius actio sub tempore cadit *a α* 10 non cadens *b β* 11 quod *für* a *a α* ‖ tempore *b β* 13 igitur *b β* ‖ utrumque *b β* 14 et actio eius sub tempore *b β* 15 est *fehlt a α* ‖ res alia tertia cuius *b β* 16 eius actio *a α* ‖ quia *für* sic enim *α* 16—17 eius actio maior esset eius *(fehlt b)* substantia *b β* 17 *das erste* est *fehlt a β* ‖ impossibile est *α* 18—19 suis dispositionibus et suis actionibus *b β* : suis actionibus et substantiis *a α* 20 in *für das erste* sub *b β* 25 cadens *fehlt a α* 26 res enim *a* 28 *das zweite* est *fehlt a α* 29 tamen est *a*: cum est *α*

modum et modum. iam ergo manifestum est ex eo quod diximus quod omne generatum cadens per substantiam suam sub tempore est habens substantiam pendentem per ens purum quod est causa durabilitatis et causa rerum sempiternarum omnium et rerum
5 destructibilium.

Necessarium est unum faciens adipisci unitates, et ipsum non adipiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt adquisitae. et illius quidem significatio est quod dico: si inuenitur unum faciens adquirere non adquisitum, tunc quae differentia inter ipsum et
10 primum adquirere faciens? non enim potest esse quin aut sit simile ei in omnibus dispositionibus suis, aut sit inter utraque differentia, in alio superfluitas. si ergo est simile ei in omnibus dispositionibus suis, tunc unum eorum non est primum et alterum secundum. et si unum eorum non est simile alteri in omnibus
15 dispositionibus suis, tunc procul dubio unum eorum est primum et alterum secundum. illud ergo in quo est unitas fixa non inuenta ex alio est unum primum uerum, sicut ostendimus, et illud in quo est unitas inuenta ex alio est praeter unum primum uerum. si ergo est ex alio, est ex uno primo adquisita unitas. prouenit ergo inde
20 ut uni puro uero et reliquis unis sit unitas iterum, et non sit unitas nisi propter unum uerum quod est causa unitatis. iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post unum uerum est adquisita, creata, uerumtamen unum uerum primum est creans unitates, faciens adquirere non adquirens, sicut ostendimus.

1 igitur *b β* ‖ hoc *für* eo *b β* 3 est *fehlt a b α β* ‖ dependentem *a α* ‖ esse *a α* 4 rerum *fehlt b β*: enim *a α* 7 adipiscantur *a α* ‖ omnes unitates *b β* 8 itaque *für* quidem *a α* 8—9 faciens adquirens nunc adquisitum *a*: faciens acquirere acquisitum *b*: faciens acquirens non acquisitum, et aliud acquirens faciens non acquisitum *α*: faciens acquirere non acquisitum et unum faciens acquirere acquisitum *β* 9 et *fehlt b β* 10 adquirens faciens *a*: acquirens faciens non acquisitum *α* 11 similis *b β* ‖ suis dispositionibus *b β* ‖ inter unumquodque *b β*: in (*für* inter) utraque *a* 12 similis *a* 13 primum *für* unum *a* ‖ alterum est *b*: alterum eorum *β* 15 erit *für* est *α* 16 est *fehlt α* 16—17 dependens ex *b β*: inuenta ab *a α* 17 est propter unum *α* ‖ purum *für* primum *b β* 18 *das erste* est *fehlt α* ‖ est propter *a α*: non est *b β* 19 ex illo primo *a*: ex illo primo non *α*: ex uno puro uero *b*: ex uno non primo uero *β* ‖ ergo inde *fehlt α* 21 unum purum uerum *b β* ‖ unitati *α* 22 est *für* post *b*: praeter *a α* 23 causata *a*: causa *α* ‖ primum uel purum *b β* ‖ causans *a* 24 faciens acquirere non acquisitum *b β*: faciens (facientes *α*) adquisitum (acquisitum *α*) non adquirens (acquirens *α*) *a α*

Charakteristik und Kritik der lateinischen Uebersetzung.

1. Es ward vorhin schon[1] gelegentlich hervorgehoben, dass die Arbeit Gerhard's von Cremona eher als eine ängstliche Nachbildung, denn als eine Uebersetzung des arabischen Textes zu bezeichnen ist. Dem Sprachgeiste und der Grammatik des Lateinischen hat Gerhard auch nicht die mindeste Rechnung getragen; im treuesten und strengsten Anschlusse an seine Vorlage hat er Wort für Wort latinisirt. Hier mögen die früheren Andeutungen etwas weiter ausgeführt werden.

Die so häufig wiederkehrenden, im Lateinischen äusserst hart klingenden Begründungsformeln *quod est quia* (oder *quoniam*) und *et significatio illius est quod* (§ 1 voller: *et illius quod dicimus significatio est quod*) sind wortgetreue Wiedergaben der arabischen Wendungen وذلك انّ und والدليل على ذلك انّ.

Die Restrictivpartikel انّما ist jedesmal, auch da wo sie in der Uebersetzung hätte übergangen werden können und sollen, durch *non nisi* nachgebildet, und nicht selten ist noch ein *quidem* hinzugefügt, wie § 1: *et hoc quidem non fit secundum hoc nisi quia* = وانّما صار هذا على هذا لانّ.

Das „absolute Object" der arabischen Grammatiker wird durch den Ablativ wiedergegeben; vgl. § 1 gegen Ende: *adhaeret illud rei adhaerentia uehementi*; § 14 zu Anfang: *omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.*

Arabismen liegen auch vor in dem Ausdrucke *apud nos*, „nach unserer Anschauungsweise" = عندنا (§ 21)[2] — in der häufigen

1 S. 148—149.

2 Der Ausdruck *apud nos* kömmt § 21 zweimal vor. An der ersteren Stelle steht in der Leidener Handschrift عندنا. An der letzteren heisst es hier: „wenn aber dem so ist, so wiederholen wir und sagen" (عدنا فقلنا) . . . Dafür Gerhard: *si ergo hoc ita est apud nos, tunc dicimus* . . . Für عدنا las er in seinem Exemplare des arabischen Textes (unrichtig) عندنا.

Wendung *redeamus et dicamus*, „wir wiederholen und sagen“ = عدنا فقلنا, bezw. نعود فنقول (§ 13. 15. 17. 19) — in Verbindungen wie *uirtutem plus*, „mehr Kraft“ = قوّة اكثر (§ 4), oder *per finem decoris*, „mit der vollendetsten Ordnung und Schönheit“ = بغاية الاحكام (§ 19), *per ultimum regiminis*, „in der vollendetsten Weise zu leiten“ = بغاية التدبير (ebenda), oder *super impressionem fortior*, „kraftvoller in den Hervorbringungen“ = على التأثير اقوى (§ 4) u. dgl. m.

Weiter noch geht die Nachbildung des arabischen Wortlautes in dem wiederholten *inter et inter* = بين وبين, wie § 19: *inter omne agens . . . et inter factum suum . . . . .* und dann wieder: *agens uero inter quod et inter factum eius non est continuator . . . . .*

§ 28 ist sogar بلا durch *in non* nachgebildet: *non est nisi in non tempore*, „ist ausser der Zeit“ = انّما هو[1] بلا زمان. Wenige Zeilen vorher ist بلا richtig übersetzt mit *sine*.

Die Praeposition ل wird fast durchweg durch den Dativ ausgedrückt, auch wo der Lateiner den Genetiv gebrauchen würde; vgl. § 1: *esse ergo uehementius est causa homini quam uiuum, quoniam est causa uiuo quod est causa homini.* Aber auch da, wo der Lateiner einer Praeposition nicht entrathen kann, steht zu wiederholten Malen der blosse Dativ. So heisst es § 29: *seiuncta suae compari*, „getrennt von dem anderen“ = مباين لصاحبه. In der Lesart der Handschrift b: *suae, alias ab altera, compari* — erkennt man sofort die Correctur einer späteren Hand. Bald nachher aber, § 30, schreibt Gerhard selbst: *seiuncta est a re* für هو مباين للشيء.

Manche Worte gebraucht Gerhard in einer Bedeutung, welche dem lateinischen Lexikon durchaus fremd ist, und nur in der Etymologie der arabischen Ausdrücke, um deren Wiedergabe es sich handelt, ihre Erklärung findet. Dahin gehört das häufige

1 So muss Gerhard gelesen haben, während die Leidener Handschrift ابتدع hat.

fixio, „Existenz“ oder „Subsistenz“ = ثبات, *fixus, stans,* „existirend“, „subsistirend“ = ثابت, قائم, *figi,* „in's Dasein gesetzt werden“ = ثبت (§ 1), *erigere,* „Existenz verleihen“ = قام IV. (§ 14).

Seltsamer noch klingt § 19 *continuator* und *continuatio* in der Bedeutung „Verhältniss“. Im Arabischen steht صلة als Aequivalent für das griechische σχέσις. Vgl. § 29: *continuari cum* = اتّصل ب, „sich anreihen an“; § 30: *continuatio* = اتّصال, „Anschluss“.

§ 26 ist *delatus super rem aliam* s. v. a. in einem anderen Dinge subsistirend, und *deferens* s. v. a. Substrat — Nachbildungen von محمول على شیء آخر = ἐν ἄλλῳ ὑφεστηκώς, und حامل = ὑποκείμενον.

Einige Male hat Gerhard ein arabisches Wort in der Uebersetzung beibehalten. § 4 gegen Anfang heisst es: *omne quod ex eo sequitur causam primam est achili id est intelligentia* . . . und an einer späteren Stelle: *animae quae sequuntur alachili id est intelligentiam* . . .; ebenso § 11: *esse et uita in intelligentia sunt duae aliae alachili id est intelligentiae.* Das Wort عقل, العقل dient hier als terminus technicus zur Bezeichnung des ersten in der Reihe der verursachten Dinge. Ohne Zweifel ist es eben als terminus technicus von Gerhard beibehalten worden.

§ 8 gegen Ende ist das Wort كلّيّة unübersetzt geblieben: *helyatin*[1]. § 27 wird كلّيّة wiedergegeben durch *uniuersitas,* § 29 durch *uniuersalitas.* § 8 ist das Wort gewissermassen auch terminus technicus (ὁλότης), und allerdings schwer zu übersetzen; ich habe geschrieben „Ganzheit (Zusammengesetztheit)“.

---

1 Zum Schlusse heisst es von der *causa prima: helyatine id est suum est infinitum* (كلّيّتها لانهايتها). Das schliessende *e* in *helyatine* ist wohl als Transscription des Suffixes aufzufassen, welche durch *id est suum* erläutert wird. Im Uebrigen entbehrt gegen Ende des § 8 der lateinische Text gar sehr der wünschenswerthen Sicherheit.

In der Ausgabe der Werke des Aristoteles vom Jahre 1552 — s. vorhin S. 157 f. — liest man *ylcachim* für *helyatin,* und diese Schreibweise ist dann auch in spätere Drucke unseres Textes übergegangen. Dieses *ylcachim* ist zunächst Schreib- oder Lesefehler für *yleachim*; *yleachim* aber ist ein entstelltes *yleathim* oder *yleatim,* und *yleatim* oder *hyleatim* ist eine mit Rücksicht auf den Terminus ὕλη vorgenommene Verschlimmbesserung für *helyatim*

2. Im Grossen und Ganzen spiegelt sich in Gerhard's Uebersetzung ein richtiges Verständniss der arabischen Vorlage. Der räthselhafte Ausdruck gründet in der sklavisch-treuen Anschmiegung an den Wortlaut des Originales, nicht in Mangel an richtiger Auffassung des Sinnes. Im Einzelnen lassen sich freilich auch verschiedene Fehler aufzeigen, welche indessen nicht lediglich auf Unachtsamkeit oder Flüchtigkeit des Uebersetzers zurückzuführen, sondern vielfach auch durch unrichtige Lesarten in seiner arabischen Vorlage veranlasst worden sind.

§ 1 gegen Anfang ist die Rede von der *causa secunda quae sequitur causatum,* während es gleich darauf heisst: *quando separatur causa secunda a causato quod sequitur ipsam* . . . Ganz ähnlich liest man § 29: *non est possibile ut substantiae sempiternae . . . sequantur substantias temporales.* — *sequi* ist unglückliche und unrichtige Wiedergabe des arabischen تلا, „nahe stehen", „sich anschliessen".

§ 4 um die Mitte schreibt Gerhard: *et intelligentiae superiores primae . . . . inprimunt formas secundas, stantes* . . . Im Arabischen heisst es: الصور الثابتة القائمة, „die subsistirenden und beständigen Formen". In Gerhard's Vorlage stand الثانية für الثابتة, und ist الثانية auch die ursprüngliche Lesart der Leidener Handschrift. — Ebenda gegen Ende heisst es ganz unsinnig: *et illa in qua ex ea est uirtus intelligentiae minus,* für وما كان منها قوّة العقل فيه اقلّ, d. i. „wohingegen die Seelen, welchen die Kraft der Intelligenz in geringerem Masse innewohnt" . . .

§ 5 gegen Anfang ist بعلّة اولى nicht s. v. a. *per causam primam,* sondern s. v. a. „durch eine frühere Ursache".

§ 6 um die Mitte heisst es im Arabischen: „nicht in der Weise, dass das eine ihrer beiden Ende sich entfernte von dem anderen". Gerhard übersetzt: *non ita ut sit una suarum extremitatum secunda ab alia.* Für نابيا muss er gelesen haben ثانيا.

---

oder *helyatin.* Das aller Wahrscheinlichkeit nach ursprüngliche *helyatin* klang gar zu fremd und räthselhaft, und der Text selbst schien zu der Correctur *hyleatin* einzuladen; wenigstens legte er den Gedanken an die Termini 'Materie' und 'Form' sehr nahe; heisst es ja: *intelligentia est habens helyatin et formam* . . .

Nach § 7 erfasst die Intelligenz ihre Ursache sowohl wie ihr Verursachtes *per modum qui est causa eius*, und nach § 11 ist die Ursache in dem Verursachten *per modum qui est causa eius*. Der Verfasser unseres Buches schrieb an beiden Stellen بالنوع الذى هو عليه, „in der Weise, in welcher sie selbst ist". Gerhard's sinnlose Uebersetzung geht ohne Zweifel zurück auf die Lesart بالنوع الذى هو علّته. So liest man an der letzteren Stelle auch in dem Leidener Manuscripte. Aber die Ausserachtlassung der so nahe liegenden Correctur عليه für علّته zeugt von grosser Gedankenlosigkeit auf Seiten des Uebersetzers. — Gegen Ende heisst es *per uirtutem intelligibilem* (بقوّة عقليّة), für „der Potenz nach intellectuell" (بقوّة عقليّةً).

§ 8 gegen Ende wird der Satz *et intelligentia est habens helyatin et formam* schon durch den Zusammenhang als fehlerhaft erwiesen. Es sollte heissen: *est habens helyatin*, *quoniam est esse et forma.* In Gerhard's Vorlage müssen die Worte لانّه انّيّة gefehlt haben.

§ 9 um die Mitte ist *accidit tamen* auffallend und störend. Der Zusammenhang erfordert *accidit inde.* Für من ذلك wird Gerhard مع ذلك gelesen haben. Wenn dann die lateinische Uebersetzung fortfährt: *ut formae quae procedunt ex intelligentiis primis*, *procedant processione uniuersali unita* — so kann dies dem Zusammenhange wiederum nicht genügen. Im Arabischen heisst es: „dass die Formen, welche von den ersten Intelligenzen in universeller, geeinter Weise ausgehen, von den zweiten Intelligenzen in particulärer, gesonderter Weise ausgehen". Die lateinische Uebersetzung ist lückenhaft, mag nun eine Nachlässigkeit Gerhard's, mag eine Fehlerhaftigkeit seiner Vorlage die Schuld tragen. Treffend bemerkt Aegidius von Rom in seinem Commentare zu unserer Stelle: *supple: inde accidit quod ex intelligentiis secundis procedunt formae processione particulari, multiplicata.*

§ 12 liest man *quod est quia intelligens et intellectum sunt simul*, wo das Original lautet: وذلك انّه عاقل ومعقول معا, „der Grund liegt darin, dass sie (die Intelligenz) intelligent und intelligibel zugleich ist".

§ 13 ist gleich der Anfangssatz durchaus verunglückt. *In omni anima,* schreibt Gerhard, *res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum ei* — für *per hoc quod est exemplum eis.* Der arabische Text, مثال لها (Gerhard las wohl بانّها) لانّها, ist an und für sich freilich zweideutig. *Et res intelligibiles,* heisst es weiter, *in ea sunt quia scit eas* — das wäre لانّها تعلمها, für لانّها علم لها, „weil sie ein Abbild derselben ist“. Die Begründung dieser These lautet: *et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intelligibiles . . . et inter res sensibiles.* Hier kann *expansa est* nicht befriedigen. Gerhard las لانّها مبسوطة für لانّها متوسّطة, „weil sie in der Mitte steht“. Zum Schlusse hat Gerhard sich nicht zu helfen gewusst. *Per modum qui multiplicatur, motum* — aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies die richtige Lesart, wie sehr auch die Texteszeugen sich unter einander widersprechen — ist mehr als räthselhaft. Im Arabischen steht بنوع تكثير حركة, „in vielfältiger, beweglicher Weise“.

§ 15 beginnt im Arabischen mit dem Satze: „Alle unendlichen Kräfte hangen an der ersten Unendlichkeit, welche die Kraft der Kräfte ist, weil sie nicht erworben ist oder in den seienden Dingen subsistirt und existirt, sondern vielmehr die Kraft der seienden, Subsistenz habenden Dinge ist“. Im Lateinischen liest man: *non quia ipsae sunt* (Gerhard las wohl لا لانّها für لانّها لا) *adquisitae, fixae, stantes* (او fehlt)*, in rebus entibus, immo sunt uirtus rebus* (للاشياء für الاشياء) *entibus, habentibus fixionem.* Schon Thomas von Aquin bemerkt zu dieser zweiten Hälfte des Satzes: *haec autem secunda pars in omnibus libris uidetur esse corrupta. debet enim singulariter dici: 'non quia ipsa sit adquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est uirtus' etc., ut referatur hoc ad uirtutem uirtutum. et hoc patet in libro Proculi* . . . . . — Zum Schlusse heisst es unrichtig: *et creatum primum est causa omnis uitae et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima* . . . für *reliquarum bonitatum descendentium* . . .

Schlechterdings unverständlich ist in § 18 um die Mitte der Satz: *et hoc non fit ita nisi quoniam est ipsa neque intelligibilis tota neque anima tota neque corporea tota neque pendet per causam quae est supra eam.* Das Arabische lautet: „es ist dies desshalb der

Fall, weil nicht die ganze intellectuelle und nicht die ganze seelische und nicht die ganze körperliche Gattung an der Ursache, welche über ihr ist, hängt". Das Ungenügende der Uebersetzung wurzelt auch hier in einer Fehlerhaftigkeit der Vorlage Gerhard's. Namentlich muss das Wort الشرج, „die Gattung" ganz gefehlt haben. Aegidius in seinem Commentare supplirt: *natura entis causati.* — Bald darauf schreibt Gerhard: *ut uehemens fiat sua unitas,* für لشدّة وحدانيّته, „wegen der Stärke ihrer Einheit".

Eine durchgreifende Textverschiedenheit liegt auch in § 19 vor. Gerhard übersetzt: *scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum, et non facit per esse suum, et sunt composita. quapropter recipiens recipit per continuationen inter ipsum et factorem suum, et est tunc agens seiunctum a facto suo* . . . Abgesehen von einigen Lücken dieser Uebersetzung gegenüber der Leidener Handschrift, heisst es in der letzteren nicht *et sunt composita,* sondern وكانت انّيته مركّبة, „und ist sein (des Wirkenden) Sein zusammengesetzt" — nicht *quapropter recipiens recipit* (فلذلك القابل يقبل), sondern فذلك الفاعل يفعل, „dieses Wirkende wirkt" — nicht *inter ipsum et factorem suum* (فاعله), sondern بينه وبين مفعوله, „zwischen ihm und seiner Wirkung".

§ 22 gegen Ende liest man: *quod res quae recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris intelligentiae.* In Gerhard's Handschrift hat hier ein لا gefehlt, oder er hat es übersehen. Das Arabische lautet: „dass die Dinge, welche von der Leitung der Intelligenz nicht erreicht werden, wohl erreicht werden von der Leitung des Schöpfers der Intelligenz". — Zum Schlusse heisst es im Arabischen ليس كلّ شيء يشتاق الى العقل ولا يحرص على نيله, „nicht jedes Ding sehnt sich nach der Intelligenz und verlangt nach ihrem Besitze". Ganz sonderbar übersetzt Gerhard: *non est quod omnis res quae desiderat intelligentiam, non desiderat recipere eam.* Für ولا muss er لا gelesen haben, hätte sich aber auch durch diesen Fehler seiner Vorlage nicht zu einer solchen Uebersetzung verleiten lassen dürfen.

Weniger störend sind die Textdifferenzen in § 26 zum Schlusse: *quod si substantia non est composita neque delata, est simplex et semper*

non destruitur (كان مبسوطا ودائما لا يدثر) . . . für „wenn aber ein Wesen nicht zusammengesetzt ist und nicht in einem anderen Dinge subsistirt, sondern einfach und in sich selbst (subsistirend) ist, so ist es ewig und unvergänglich“ (وكان[1] مبسوطا وبذاته كان دائما لا يدثر) — in § 27: *et est omnis pars eius rediens super se ipsam* (على نفسه) für „und es würde mithin ein jeder Theil desselben sich zu einem Theile desselben hinwenden“ (على جزوء منه) — in § 28 zu Anfang: *omnis substantia simplex est stans per se ipsam* (كلّ جوهر مبسوط فهو قائم بنفسه) für كلّ جوهر قائم بنفسه, „jedes Wesen, welches durch sich selbst subsistirt“. . . . .

§ 29 gegen Anfang heisst es: *sunt substantiae similes substantiae superiori . . . ante substantias quae adsimilantur substantiis sempiternis.* Vor *adsimilantur* fehlt ein *non.* Ebenso fehlt auch in dem Leidener Manuscripte hier ein لا. — Bald nachher liest man: *et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus sequantur substantias temporales creatas in tempore* . . . Dieses *creatas in tempore* (المبتدعة في الزمان) genügt dem Zusammenhange nicht. In dem Leidener Manuscripte steht المنقطعة عن الزمان, „von der Zeit sich loslösend.“

Reich an Abweichungen zwischen dem arabischen und dem lateinischen Texte ist besonders der Schlussparagraph. Doch leidet auch gerade hier ein jeder der beiden Texte an grosser Unsicherheit.

3. Ein beträchtlicher Theil der vorhin aufgeführten Fehler der lateinischen Uebersetzung geht zurück auf unrichtige Lesarten in der arabischen Vorlage des Uebersetzers. Diese Vorlage, wie sie durch die Uebersetzung meist deutlich hindurchschimmert, weist überhaupt der Leidener Handschrift gegenüber Abweichungen in Hülle und Fülle auf, Abweichungen, welche im Einzelnen sehr verschieden zu beurtheilen sind. In die Klasse der Fehler auf Seiten des arabischen Textes, welchen Gerhard benützte, gehört namentlich auch eine grosse Anzahl kleinerer Lücken.

§ 1 gegen Anfang: *quando separatur causa secunda a causato . . . non separatur ab eo prima* — fehlt *causa;* in dem Leidener Manuscripte العلّة الاولى, *causa prima.* Den hier folgenden Satz:

---

1 Die Leidener Handschrift hat indessen hier auch كان ohne و.

„die erste Ursache ist mithin in höherem Grade Ursache des Dinges als seine nähere Ursache, welche ihm nahe steht" — sucht man im Lateinischen vergebens. Gegen Ende schreibt Gerhard: *quoniam causa prima* (العلّة الاولى) *est maioris et uehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua* (العلّة القريبة) — für „weil das Wirken der ersten Ursache (فعل العلّة الاولى) stärker ist und fester an dem Dinge haftet als das Wirken der näheren Ursache desselben (فعل علّته القريبة)".

§ 3 um die Mitte: *in quod efficiat operationes suas,* für „auf dass die Intelligenz ihre Wirksamkeiten an demselben ausübe — bei Gerhard fehlt العقل[1]. Ebenda gegen Ende: *et directe producit ea,* für „und führt sie auch hin" — bei Gerhard fehlt ايضا[2].

§ 5 gegen Ende: *aut est fixa, stans secundum dispositionem unam* — fehlt لا يتغيّر, „und unveränderlich". Ebenso § 10: *et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur* — fehlt ولا تتغيّر, „und unveränderlich ist".

Im Uebrigen aber lässt sich nicht verkennen, dass die Vorlage Gerhard's weit weniger durch Fehler entstellt war, weit mehr sich dem ursprünglichen Wortlaute näherte, als die Leidener Handschrift. Früher schon wurden die namhaften Dienste, welche die lateinische Uebersetzung bei der kritischen Feststellung des arabischen Textes leistete, nach Gebühr hervorgehoben[3]. Belege im Einzelnen bietet fast jede Seite meiner Edition. Vielleicht habe ich nach dieser Seite hin des Guten noch nicht genug gethan, dem Wortlaute der lateinischen Uebersetzung noch zu wenig Rechnung getragen, den Text der Leidener Handschrift noch zu schonend behandelt. So bin ich § 2 gegen Anfang bei dem Leidener Texte „weil sie (die Intelligenz) das zweite Sein ist" stehen geblieben, während Gerhard schreibt: *quoniam est esse secundum habitudinem unam quod non patitur neque destruitur.* § 3 zu

1 Vielleicht hat Gerhard auch nicht فيها gelesen, sondern فيه, mit Beziehung des Suffixes auf بساط.

2 Dagegen fehlt im Arabischen ein dem *directe* entsprechendes Wort.

3 S. oben S. 9—10.

Anfang habe ich nach dem Leidener Manuscripte geschrieben: „jede erhabene Seele hat drei Wirksamkeiten: eine seelische . . . . .“, während es im Lateinischen heisst: *omnis anima nobilis habet tres operationes. nam ex operationibus eius est operatio animalis* . . . . .

Eine dritte Klasse von Abweichungen ist mehr gleichgültiger Natur: Varianten, deren Werth oder Unwerth einer Beurtheilung nach inneren Gründen sich meist ganz entzieht und desshalb bei dem Mangel äusserer Zeugen unentschieden bleiben muss.

Vermuthlich ist schon die Aufschrift des Buches in dem Manuscripte Gerhard's etwas anders gefasst gewesen. Er nennt das Buch: *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.* Den Titel der Leidener Handschrift würde er aller Wahrscheinlichkeit nach übersetzt haben: *liber expositionis Aristotelis de bonitate pura.*

In der zweiten Hälfte des § 1 heisst es bei Gerhard: *quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit,* während das Arabische lautet: „weil jedes von einer Ursache Verursachte von der zweiten Ursache und auch von der ersten Ursache gewirkt wird“.

§ 2 zu Anfang steht im Lateinischen *omne esse superius* für كلّ انّيّة بحقّ, „jedes wirkliche Sein“; und um die Mitte *et dico* für ونقول, „wir behaupten nämlich“ — ganz ähnlich § 14 gegen Ende *significo* für نعنى, „wir verstehen“. § 2 gegen Ende schreibt Gerhard: *quoniam est susceptibilior inpressionis* (اقبل تأثيرا) *quam intelligentia,* für „weil sie tiefer steht im Einwirken (اسفل تأثيرا) als die Intelligenz“[1].

§ 8 heisst es bei Gerhard: *et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam* (الاكوان والطبيعة) *et orizontem naturae* (وافق الطبيعة), *scilicet animam* . . . für „die Intelligenz umschliesst das, was im Umkreis der Natur entsteht (und vergeht) — الاكوان الطبيعيّة —, und das, was über der Natur ist — وما فوق الطبيعة —, ich meine die Seele“ . . .

---

1 So habe ich oben, S. 63, übersetzt. Richtiger wäre es wohl gewesen, zu übersetzen: „weil sie an einer niedrigeren Stelle hervorgebracht ist als die Intelligenz“.

§ 9: *in primis intelligentiis est uirtus magna* (فى العقول الاول قوّة عظيمة), für للعقول الاول قوى عظيمة, „die ersten Intelligenzen haben grosse Kräfte“; weiterhin: *sunt debilioris processionis* (هى اضعف انبجاسا), für هى اصعب انبجاسا, „gehen schwerer aus“.

Zu wiederholten Malen treffen Gerhard's Handschrift und das Leidener Manuscript auch in Fehlern zusammen. Mehrere derartige Fälle sind vorhin schon berührt worden. § 4 um die Mitte hatten beide Texteszeugen الثانية für الثابتة, § 11 um die Mitte علّته für عليه, § 26 zum Schlusse كان für وكان; § 29 gegen Anfang fehlte auf beiden Seiten لا, *non.*

Auch an anderen Stellen bin ich in meiner Textesrecension von dem Wortlaute der Leidener Handschrift abgegangen, wiewohl derselbe durch die lateinische Uebersetzung in Schutz genommen wurde.

§ 4 heisst es in dem Leidener Manuscripte صار هناك صورة عقليّة مختلفة; ebenso Gerhard: *fit illic forma intelligibilis diuersa.* Ich habe gleichwohl den Singular صورة abändern zu sollen geglaubt in den Plural صور. — Ebenda gegen Ende stimmt der lateinische Text *in complemento et declinatione* überein mit dem arabischen فى التمام والميلان. Nichtsdestoweniger schien der Zusammenhang gebieterisch zu fordern فى التمام والكمال, *in complemento et perfectione.*

§ 15 gegen Anfang heisst es im Arabischen وهى الاشياء التى لا تتناها, und im Lateinischen *et est res quae non finitur.* Ich habe الاشياء gestrichen.

§ 23 gegen Ende entspricht das lateinische *iam autem* dem arabischen وقد. Ich habe geschrieben فقد.

§ 29 gegen Ende habe ich بنوع hergestellt, wo Gerhard nach Ausweis seiner Uebersetzung — *per modum primum et postremum* — بالنوع (الاوّل والآخر) las, und auch das Leidener Manuscript فالنوع (für بالنوع) hat.

Endlich mögen noch zwei Einzelnheiten hier Erwähnung finden.

§ 24 zu Anfang liegt der lateinischen Uebersetzung die (unrichtige) Lesart zu Grunde, welche in der Leidener Handschrift als Variante am Rande verzeichnet ist[1].

§ 31 zum Schlusse heisst es im Lateinischen *differentia, in alio superfluitas,* wo im Arabischen nur das Wort فصل, „Verschiedenheit“ steht. Der Zusatz *in alio superfluitas* kann nicht wohl erst später in die Abschriften des lateinischen Textes Eingang gefunden haben, er muss vielmehr aus der Feder des Uebersetzers selbst geflossen sein. Gerhard hat aber jedenfalls nicht etwa zwei oder mehrere Exemplare des Originales zu Rathe gezogen, sondern in dem Texte seiner arabischen Handschrift فرق gelesen und am Rande die Lesart des Leidener Manuscriptes, فصل, als Variante angegeben gefunden. Wenige Zeilen vorher findet sich im Lateinischen das Wort *differentia* als Wiedergabe des arabischen فرق, und § 29 wird فَضَلَ oder انفصل ständig durch *superfluere* übersetzt.

1 Vgl. oben S. 9.

Zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung.

An einem früheren Orte ist der Nachweis erbracht worden, dass der Presbyter Gerhard von Cremona in den Jahren 1167—1187 zu Toledo das Buch *de causis* aus dem Arabischen in's Lateinische übertrug, dass sichere Spuren einer anderweitigen lateinischen Version sich nicht aufzeigen lassen, und dass, auch wenn weitere Uebersetzungen angefertigt worden sein sollten, der von den lateinischen Autoren des Mittelalters benützte Text des Buches *de causis* doch kein anderer ist als die Uebersetzung Gerhard's.

Es wird nunmehr meine Aufgabe sein, diese Uebersetzung Gerhard's auf ihrem Wege durch die lateinische Literatur der Folgezeit zu begleiten, oder, was dasselbe ist, die Verwendung und Verwerthung des Buches *de causis* in der christlichen Speculation des Mittelalters zur Darstellung zu bringen.

Auch noch in anderm Sinne hat Gerhard's Uebersetzung eine Geschichte durchlaufen. Sie hat selbst wieder als Vorlage gedient zu Uebertragungen in andere Sprachen.

Später wird im Zusammenhange von den hebräischen Versionen unseres Buches die Rede sein. Mehreren derselben liegt nicht der arabische Text, sondern Gerhard's Uebersetzung zu Grunde.

Auch in's Armenische ist die letztere übertragen worden.

In der Bibliothek des berühmten Klosters zu Etschmiadzin, dem Sitze des Patriarchen von Armenien, findet sich, laut dem Cataloge M. Brosset's (Nr. 269)[1], handschriftlich ein *livre des causes par Aristote* in armenischer Sprache. Weitere Aufschlüsse über diese Handschrift fehlen[2]. Es kann indessen nicht zweifelhaft sein, dass eine armenische Uebersetzung des lateinischen Textes unseres Buches vorliegt.

Ein griechischer oder auch ein syrischer *liber de causis* ist, wie früher ausgeführt wurde, nicht nachzuweisen. *Liber de causis*

---

1 *Catalogue de la bibliothèque d' Edchmiadzin, publié par M. Brosset.* St. Petersburg 1840. p. 95.

2 Ich bin auf dieselbe aufmerksam gemacht worden durch die Freundlichkeit des Herrn Repetenten Dr. C. Vetter zu Tübingen, des Uebersetzers der Erklärung der armenischen Messliturgie von Chosroas dem Grossen (Freiburg 1880).

ist eine zuerst bei Alexander von Hales vorkommende Bezeichnung des lateinischen Textes unseres Buches, und in den lateinischen Manuscripten erscheint letzteres, wie gleichfalls schon bemerkt wurde, meistens als eine Schrift des Stagiriten. In der That erweisen sich die *livres arméniens*, welche der genannte Catalog verzeichnet, zu einem nicht unbedeutenden Theile als armenische Uebersetzungen lateinischer Werke des Mittelalters. So trifft man Schriften eines hl. Bernhard (Nr. 294), eines Albertus Magnus (Nr. 91. 93), eines Thomas von Aquin (84. 362), eines Duns Scotus (85) u. s. f. Unter den *livres classiques*, zu welchen unser *livre des causes* gezählt ist, findet sich auch eine *réponse aux questions d'Aristote, par divers auteurs* (Nr. 262) und ein *livre d'Aristote, intitulé Métaphysique, traduit* (Nr. 275)[1].

Nunmehr indessen gilt es, zu zeigen, welche Rolle das lateinische Buch *de causis* in der abendländischen Philosophie des Mittelalters gespielt hat, wie dasselbe in die die Schule bewegenden Controversfragen hineingezogen und als Autorität zur Deckung einer bestimmten Parteistellung angerufen ward, und wie es selbst hinwiederum, weniger durch seinen Gedankengehalt, als vielmehr durch seinen vielfach ganz räthselhaften Ausdruck, zu neuen Erörterungen und Fragestellungen Anlass gab.

Auf der Grenzscheide des zwölften Jahrhunderts begegnet uns Alanus von Lille (in Flandern). Sein Leben, auch der zeitliche Rahmen desselben, ist in tiefes Dunkel gehüllt. Durch seine schriftstellerischen Leistungen aber hat er sich einen grossen Ruf als Theologe wie als Philosoph erworben; seine umfassende Gelehrsamkeit hat ihm den Ehrentitel *doctor uniuersalis* eingetragen, ja vielfach wird er sogar mit dem Namen des 'Grossen' geschmückt.

Alanus ist der erste Autor lateinischer Zunge, von welchem es ausser Zweifel steht, dass er das Buch *de causis* gekannt und benützt hat[2].

---

1 In der Reihe der *discours instructifs et sermons* erscheinen unter Nr. 321 *discours sur les Causes, par divers.* So wenig sich sagen lässt, was alles unter diesem Titel sich verbergen kann, so sicher darf wohl behauptet werden, dass unser Buch hier nicht in Frage kömmt.

2 Auf A. Jourdain's Vermuthung, schon Dominicus Gundisalvi habe in dem Tractate *de processione mundi* von unserm Buche Gebrauch gemacht,

Zur Bekämpfung der vielgestaltigen Irrlehren, welche im zwölften Jahrhunderte auf dem Boden Frankreichs so üppig aufsprossten, schrieb Alanus ein umfangreiches Werk *de fide catholica contra haereticos*, nach seiner eigenen Angabe zum Schlusse des Vorwortes in vier Bücher zerfallend, von welchen das erste *contra haereticos*, d. i. gegen die Albigenser, das zweite *contra Ualdenses*, das dritte *contra Judaeos*, das vierte *contra paganos*, d. i. gegen die Muhammedaner gerichtet ist[2].

---

brauche ich hier nicht mehr zurückzukommen; noch weniger auf die Angabe Rousselot's, Gilbert de la Porrée habe unser Buch commentirt; s. vorhin S. 122—123 und S. 155 Anm. 3.

1 Die erste Ausgabe dieses Werkes von J. Masson, Paris 1612 in 8°, enthält nur zwei und zwar die beiden ersten Bücher. Die zweite Edition, in Ch. de Visch's Gesammtausgabe der Werke des Alanus (Antwerpen 1654 in kl. Folio) p. 201—278, ist um ein drittes Buch reicher, welches auch gegen die Juden gerichtet ist, aber nur drei Seiten umfasst und drei Kapitel zählt: der Herausgeber selbst meint, es werde dies doch wohl nicht das dritte Buch in seinem ursprünglichen Umfange, sondern nur ein Bruchstück desselben sein. Nicht lange nachher sah er sich denn auch in den Stand gesetzt, seine Edition zu ergänzen, und veröffentlichte in einem Anhange zu der zweiten Auflage seiner *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensium* (Köln 1656 in 4°), p. 410—432, den vollständigen Text des dritten Buches und auch das vierte Buch. — De Visch's Ausgabe hat Migne im 210. Bande der *series latina* (Paris 1855) abdrucken lassen.

In neuerer Zeit ist die Aechtheit dieses Werkes angezweifelt worden. F. Ravaisson fand, laut seinen *Rapports sur les bibliothèques des Départements de l'Ouest* (Paris 1841) p. 157—158, in einer dem zwölften Jahrhunderte zugewiesenen Handschrift zu Avranches einen Traktat moraltheologischen Inhalts unter der Aufschrift: *opus magistri Alani de Podio.* Ein Schriftsteller dieses Namens ist anderweitig nicht bekannt. Darf man, bemerkt Ravaisson, in Alanus de Podio einen von Alanus ab Insulis zu unterscheidenden Zeitgenossen erblicken, so ist ihm vielleicht auch das Werk *de fide catholica* zuzueignen: *qu'on s'est étonné avec quelque raison de voir dédié par un docteur flamand à un comte de Montpellier, comme à son seigneur, 'domino suo'.* — C. Schmidt, in Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (in der ersten wie in der zweiten Ausgabe) s. v. Alanus, schloss sich der Muthmassung Ravaisson's an. Bei von Hertling, in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte s. v. Alanus ab Insulis, gilt dieselbe bereits als erwiesene Thatsache. Vgl. auch Stamminger ebenda s. v. Alanus de Podio.

Die Widmung des Werkes *de fide catholica* an einen Grafen Wilhelm von Montpellier — es ist vermuthlich Graf Wilhelm VIII. (gest. 1202) — wird von dem Verfasser selbst in dem voraufgeschickten *prologus* mit den Worten motivirt: *cum inter uniuersos huius mundi principes te uideam*

In dem ersten Buche § 27—31 (nach der Capitelabtheilung bei de Visch) ist von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele die Rede. Die gegnerische These, dass die Seele mit dem Leibe zu Grunde gehe, bekämpft der Verfasser zunächst negativ durch Entkräftung der vorgebrachten Argumente (§ 28), sodann positiv durch Autoritätsbeweise und Vernunftgründe. An die *autoritates theologorum* (§ 29) reiht er *autoritates gentilium philosophorum* an, *ut erubescant Christiani illam ueritatem diffiteri quam confessi sunt philosophi gentiles* (§ 30). Nach Anführung einer Stelle aus dem unter des Apulejus Werken stehenden Dialoge 'Asklepius'[1] führt

---

specialiter indutum armis fidei christianae nec nauiculam Petri inter tot tumultuantes huius saeculi procellas desererc, hoc de fide catholica scriptum tuae discretioni deuoueo consummatum (consecratum?) — und wiederum: *quia te, princeps strenuissime, specialem fidei filium et defensorem intueor, tibi hoc opus deuoueo et a te huius operis examen exspecto.* Diese Worte machen es sehr wahrscheinlich, dass die Anrede *dominus* nicht in einem rechtlichen Unterthänigkeitsverhältnisse gründet, sondern lediglich als Ausdruck persönlicher Verehrung und Hochachtung aufzufassen ist: der Bekämpfer der Häretiker mit den Waffen des Geistes entrichtet dem Inhaber des weltlichen Schwertes einen Zoll seiner Anerkennung und Huldigung. Vgl. Brial in der *Histoire littéraire de la France* XVI, 414 (gegen Lebeuf) und O. Leist in der weiter unten näher zu bezeichnenden Abhandlung „Der Anticlaudianus" S. 9 (gegen Schmidt). Jedenfalls war es sehr übereilt, wenn der Verfasser unseres Werkes, auf Grund der fraglichen Widmung, ohne Weiteres *Alanus patria Monspeliensis* genannt wurde: bei P. Gariel *Series praesulum Magalonensium et Monspeliensium* (Toulouse 1665 und 64) I, 263. Im Uebrigen liegt es auf der Hand, wie wenig die Annahme, Alanus habe um jene Zeit in dem Gebiete des Grafen von Montpellier seinen Aufenthaltsort gehabt, der traditionellen Voraussetzung, er sei zu Lille in Flandern geboren worden, widerstreiten würde.

Es sei noch beizufügen gestattet, dass die von Stamminger und Schmidt (wie auch von Oudin *Commentarius de scriptoribus eccl.* II, 1406 und Brial a. a. O. p. 421) als unedirt bezeichnete *Summa quot modis* in einer prächtigen Inkunabel s. l. et a. (Panzer Ann. typ. I, 368 Nr. 153) vorliegt, welche auch de Visch übersah, Migne aber a. a. O. col. 685—1012 abdrucken liess.

Die ganze Alanusfrage bedarf recht dringend einer sorgsamen Revision.

1 *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia, rec. A. Goldbacher* (Wien 1876) p. 28—62. Alanus citirt, bei de Visch a. a. O. p. 223: *ait Mercurius in Asclepiâ* (sic): '*omnis enim immortalis est anima*' — in der Handschrift, bemerkt de Visch am Rande, wird noch beigefügt: *sed non uniformiter cuncti* (sic). Bei Goldbacher p. 29, § 2 des Dialoges, sagt Hermes: *omnis humana inmortalis est anima, sed non uniformiter cunctae, sed aliae alio more vel tempore.*

er fort: *in aphorismis etiam de essentia summae bonitatis*[1] *legitur quod anima est in orizonte aeternitatis et ante tempus.*

Diese *aphorismi de essentia summae bonitatis* sind unser Buch *de causis.*

Gerhard gab seiner Version die Aufschrift *liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.* Der Titel *aphorismi* bei Alanus hat nichts Befremdendes; er geht auf die Lehrsätze, welche die einzelnen Paragraphen unseres Buches eröffnen. Auffallender ist es, dass Alanus den Verfasser zwar unter die *philosophi gentiles* rechnet, aber nicht mit Namen nennt. In der von ihm benützten Abschrift scheint die Zueignung des Buches an Aristoteles gefehlt zu haben. Der Name des Stagiriten hätte jener *autoritas* nur ein empfehlendes Relief geben können.

In § 2 unseres Buches wird von der Seele gelehrt: *est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.* Die Seele, will der Verfasser sagen, steht in der Mitte[2] zwischen den ewigen und den zeitlichen Dingen. Alanus findet in diesem Satze die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ausgesprochen. Er deutet denselben wie folgt: *nomine aeternitatis hic designatur perpetuitas. est ergo sensus 'anima est in orizonte aeternitatis': in termino perpetuitatis, quod est: perpetuitas est in anima ita quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam. 'et est supra tempus'. tempus uocatur hic hora habens principium et finem. ergo anima etsi habeat principium, non habebit finem.* Leider ist der Text sehr zweifelhaft[3] und dunkel;

---

1 So bei de Visch p. 223 (bei Migne col. 332). Masson p. 62 schreibt *amphorasmis.* In Nr. 14643 der *codices latini* der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München (saec. XIV.) fol. 157 a liest man *amphorismis*; in Nr. 5426 (a. 1423) fol. 129 a *anforismis.* In der letzteren Handschrift fehlen ausserdem die Worte *de essentia.* Doch ist dieser Texteszeuge überhaupt wenig zuverlässig.

2 *μέση ἐστίν*, drückt sich die *στοιχείωσις θεολογική* § 190 aus.

3 In der ersten Ausgabe heisst es p. 62—63: *anima in orizonte aeternitatis, et ante tempus nomine aeternitatis: hic designatur perpetuitas: est ergo sensus, anima est in orizonte aeternitatis, id est in tempore perpetuitatis, quod est perpetuitas est in anima in quam fluit in anima, id est non protenditur ultra animam et est super tempus, tempus hic uocatur mors habens principium et finem. Ergo anima etsi habet principium non habebit finem.*

In der zweiten Ausgabe p. 223 (bei Migne col. 332) liest man: *anima est in horizonte aeternitatis, et ante tempus nomine aeternitatis. Hic designatur perpetuitas. est ergo sensus: Nomine aeternitatis, et ante tempus aeternitatis, anima est in horizonte, etiam et in termino perpetuitatis, qui est*

sicher scheint, dass Alanus die Worte *in orizonte aeternitatis*, „auf der Grenzscheide der Ewigkeit", d. i. da, wo das Gebiet der Ewigkeit zum Abschluss kömmt und das Gebiet der Zeit seinen Anfang nimmt — in das gerade Gegentheil verkehrt: *in termino perpetuitatis*, „auf dem Höhepunkte der Unvergänglichkeit", d. i. auf einem Punkte, über welchen die Unvergänglichkeit oder die endlose Dauer selbst nicht mehr hinausreicht.

Weitere *auctoritates gentilium philosophorum* liefern Virgil's Aeneis, Cicero's Rhetorik, der vorhin schon genannte Dialog 'Asklepius' und Plato's Timäus und Phädo[1]. Dann schliesst Alanus den Autoritätsbeweis mit den Worten: „da jedoch die Autorität eine wächserne Nase hat, d. h. in verschiedenem Sinne gedeutet werden kann *(sed quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diuersum potest flecti sensum*[2]*)*, so müssen wir unseren Satz mit Vernunftgründen erhärten".

Unter diesen *rationes* (§ 31) treten wiederum jene *aphorismi* auf. *Item*, heisst es gegen Ende des Kapitels, *in aphorismis de essentia summae bonitatis legitur quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex incorporeitate*[3].

---

perpetuitas in anima, id est, quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam; et est supra tempus, vocatur hic memoria habens principium et finem: ergo anima etsi habuerit principium, non habebit finem.

Auch jene beiden Handschriften, *codd. lat. Monac.* 14643 und 5426 (*β*), bieten einen ungeniessbaren und offenbar verderbten Text: *anima est in orizonte aeternitatis ante (et ante β) tempus. nomine aeternitatis hic designatur perpetuitas. est ergo sensus: anima est in orizonte aeternitatis: in termino perpetuitatis, et (quod β) est perpetuitas in anima ita quod non finitur in anima* (die Worte *ita quod . . in anima* fehlen *β*), *id est non protenditur ultra animam (anima ultra β). sed (et β) est supra tempus. tempus uocatur hic hora habens (tempus hic uocatur habens β) principium et finem. ergo etsi anima (anima etsi β) habeat principium, non (tamen non β) habebit finem.*

1 Aristoteles wird nicht genannt — ein Umstand, welchen A. Jourdain a. a. O. p. 279 mit Recht zu dem Schlusse benützt, Alanus habe des Stagiriten Bücher über die Seele noch nicht gekannt.

2 Vgl. die Ausdrucksweise *avoir un nez de cire = être fort flexible.*

3 So de Visch p. 224 (Migne col. 334). Masson p. 67 schrieb: *Item in Aphorismis de essentia summae bonitatis legitur, quod res deflectibiles sunt ex corporietate non ex incorporietate.* In den früher bezeichneten Manuscripten liest man: *Item in amphorismis de essentia summae bonitatis (in anforismis summae bonitatis β) legitur quod res destructibiles sunt (quod aliquid destructibile est β) ex corporeitate, non ex ipsa incorporeitate.*

Auch hier wird ein Verfasser der *aphorismi* nicht genannt. An dieser Stelle ist dies um so bemerkenswerther, als unmittelbar vor dem ausgehobenen Satze ein anderweitiges Citat unter des Aristoteles Namen eingeführt wird *(ut ait Aristoteles)*[1]. Der Zusammenhang stellt es ausser Zweifel, dass Alanus von einer aristotelischen Herkunft der *aphorismi* nichts gewusst hat.

Das Citat selbst anlangend, so bindet Alanus sich hier wie vorhin nicht strenge an den Wortlaut. Zum Schlusse des § 10 unseres Buches liest man: *res destructibiles sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea, temporali, non ex causa intellectuali, aeterna.* Noch viel weniger aber gibt Alanus den Gedanken des Verfassers wieder. Die vergänglichen Dinge, meint der Letztere, verdanken ihr Dasein einer körperlichen, zeitlichen, nicht einer geistigen, ewigen Ursache: „denn alles, was von einer unbeweglichen Ursache in's Dasein geführt wird, ist seiner Wesenheit nach unveränderlich“[2]. Alanus hingegen will sagen: die Vergänglichkeit eines Dinges hat ihren Grund und ihre Voraussetzung in der Körperlichkeit desselben; das Unkörperliche ist unvergänglich.

In der That! Die Verwendung, welche das Buch *de causis* bei Alanus von Lille findet, darf billig überraschen. Er, der Apologet des Christenthums, ist weit entfernt, das Buch zu be-

---

1 Unter die Vernunftgründe nimmt Alanus ein Argument auf, dessen sich ein Ordensmann gegen einen Philosophen bedient habe, welcher die Unsterblichkeit der Seele läugnete: Entweder ist die Seele sterblich oder sie ist unsterblich. Ist sie sterblich und du glaubst, sie sei unsterblich, so kann dir aus diesem Glauben kein Schaden erwachsen; ist sie aber unsterblich, und du glaubst, sie sei sterblich, so kann dir aus diesem Glauben ein bedeutender Nachtheil entstehen. Mithin ist es räthlicher *(melius)*, zu glauben, sie sei unsterblich, als zu glauben, sie sei sterblich: *quia, ut ait Aristoteles in libro de eligendis duobus propositis, si istius est consecutiuum malum et illius est consecutiuum bonum, magis est illud eligendum cuius est consecutiuum bonum quam aliud cuius est consecutiuum malum.*

Dieser *liber de eligendis duobus propositis* wird ohne Gefahr der Uebereilung als ein Excerpt aus den Aristotelischen Ethiken bezeichnet werden dürfen. S. über derartige Auszüge Albert den Grossen bei Jourdain p. 317—318 und Vincenz von Beauvais ebenda p. 362—363. Unter den *flores morales* aus des Aristoteles *libri ethicorum quatuor* bei Vincenz von Beauvais *Speculum historiale* IV, 85—89 findet sich (§ 89), als dem *liber quartus* entnommen, der Satz: *magis eligendum . . . cui* (l. *cuius*) *consequens est maius bonum uel minus malum.*

2 So die *στοιχείωσις θεολογική* § 172.

kämpfen; er trägt kein Bedenken, demselben Waffen für seine Zwecke zu entnehmen: unrichtig gedeutete Aussprüche eines Excerptes aus der *στοιχείωσις θεολογική* führt er gegen die Albigenser in's Feld, „deren Verirrungen zum grossen Theile gleichfalls in neuplatonischen Traditionen wurzelten“ [1].

Ausser jenen beiden Citaten, auf welche A. Jourdain zuerst hingewiesen hat, sind mir weder ausdrückliche Anführungen noch auch stillschweigende Entlehnungen aus unserm Buche in des Alanus Schriften bekannt geworden.

Anders Hauréau. Er glaubt in dem wichtigsten und berühmtesten Werke des Alanus, dem allegorischen Lehrgedichte *Anti-Claudianus* [2], Spuren einer sehr weit gehenden Beeinflussung durch das Buch *de causis* zu entdecken. In Rücksicht auf den philosophischen Gehalt dieses Gedichtes schreibt er [3]: *ce que nous ne rencontrons dans aucun des autres monuments du douzième siècle, c'est une exposition aussi complète de la théorie des idées séparées* — und der Schlüssel zur Lösung dieses Räthsels soll in unserm Buche liegen: *pour expliquer, sinon pour justifier, l'audace de notre poète, disons qu'il avait entre les mains un opuscule fécond en nouveautés dont les théosophes venus avant lui ne soupçonnaient pas même l'existence: nous voulons parler de ce fameux 'Liber de Causis', qui doit bientôt exercer dans l'école une influence si grande et si fâcheuse.*

In seinem neueren Werke [4] findet Hauréau in dem *Anti-Claudianus: la doctrine des idées séparées . . . exposée . . . avec une*

---

1 J. H. Löwe Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter (Prag 1876) S. 74.

2 In Verbindung mit dem Gedichte *de planctu naturae* neu herausgegeben von Th. Wright *The anglo-latin satirical poets and epigrammatists of the twelfth century (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores LXI.).* London 1872. vol. II. p. 268—522. Wright nennt den Autor *Alanus Anglicus,* ohne im Uebrigen die Personalien desselben auch nur mit Einem Worte zu berühren.

Eine allseitige Charakteristik dieses Werkes gab O. Leist Der Anticlaudianus, ein lateinisches Gedicht des XII. Jahrhunderts, und sein Verfasser Alanus de Insulis — in Beilagen zu Programmen des Gymnasiums zu Seehausen i. d. Altm., Ostern 1878 (S. 1—16), Ostern 1879 (S. 17—32), „die Fortsetzung folgt“.

3 *De la philosophie scolastique* I, 353.

4 *Histoire de la phil. scol.* I, 531.

abondance de détails qu'on ne trouvera dans aucun autre ouvrage du XIIe siècle, soit en prose, soit en vers — aber den Verweis auf das Buch *de causis* hat er hier unterdrückt.

Hauréau thut unserm Autor Unrecht. Es war wohl zu unterscheiden zwischen der poetischen Darstellung und der allegorischen Hülle auf der einen, und dem Kerne des Gedankens auf der andern Seite. Alanus bewegt sich in platonisirender Terminologie; eine Ideenlehre im Sinne Plato's vertritt er nicht. Zur Erläuterung seiner Darstellungsweise aber bedarf es gewiss nicht des Recurses auf das Buch *de causis.* Die einzig und allein genügende, aber auch vollständig ausreichende Erklärung liegt viel näher. Ich erinnere nur an den vorhin bereits genannten Dialog Timäus (in der Ueberzetzung des Chalcidius), und an so manche anderweitige, damals in Umlauf befindliche Schriften von mehr oder weniger ausgeprägt-platonischer Richtung[1].

Alanus von Lille steht an der Schwelle des dreizehnten Jahrhunderts. Im dreizehnten Jahrhunderte erreicht die christliche Speculation des Mittelalters den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Auf das dreizehnte Jahrhundert bezieht sich auch die vorhin angezogene Aeusserung Hauréau's über das Buch *de causis*: *il doit bientôt exercer dans l'école une influence si grande et si fâcheuse.*

Bevor ich indessen dazu übergehe, den Einfluss festzustellen, welchen unser Buch auf die Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts ausgeübt, kann ich nicht umhin, das vielgenannte Provinzialconcil, welches 1210 zu Paris Statt fand, einer kurzen Besprechung zu unterziehen. In dem Dekrete dieses Conciles heisst es: *nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur*

---

1 Auf Hauréau ist wohl die Angabe in Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie II. (3) S. 180 zurückzuführen, das Buch *de causis* habe „auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluss geübt." Ein Beweis wird nicht erbracht und ist nicht zu erbringen.

Die weitere Charakteristik des Alanus bei Ueberweg S. 134 und 148 reducirt sich auf eine kurze Inhaltsübersicht der fünf Bücher *de arte catholicae fidei,* welche von B. Pez unter des Alanus Namen herausgegeben wurden, in Wahrheit aber seinem jüngeren Zeitgenossen Nikolaus von Amiens angehören; s. Hauréau in der *Nouvelle Biographie générale* s. v. *Nicolas d'Amiens* (t. 37 col. 983—986) und *Histoire de la philosophie scolastique* I, 502.

Parisius, publice uel secreto. Von verschiedenen Seiten ist vermuthet worden, unter diese *libri Aristotelis* sei auch das Buch *de causis* zu zählen[1].

Gegen Ende des Jahres 1210[2] tritt zu Paris unter dem Vorsitze des Erzbischofes von Sens, Peter von Corbeil, eine Provinzialsynode zusammen, zunächst zu dem Zwecke, über die Anhänger einer Irrlehre zu Gericht zu sitzen, welche, erst kürzlich aufgetaucht, schnell um sich gegriffen hatte und immer weitere Ausbreitung zu gewinnen drohte. Amalrich von Bène oder Bennes (in der Diöcese Chartres), dessen leibliche Hülle bereits im Grabe ruht, und David von Dinan (in der Bretagne) oder von Dinant (an der Maas), welcher noch unter den Lebenden weilt, sich aber aus Frankreich geflüchtet hat[3], sind die Gewährsmänner und Verkünder dieser Lehre, die nichts anderes ist als krasser Pantheismus und Materialismus. *Omnia per essentiam unum*, sagte David, *deus est materia omnium, deus et hyle et mens una sola substantia sunt;* und Amalrich lehrte: *omnia unum quia quidquid est est deus*[4]. Und von solchen Prämissen war man bereits zu den folgerichtigen Consequenzen geschritten, und hatte das christliche Sittengesetz theoretisch wie praktisch negirt.

Amalrich's Gebeinen, bestimmt das Dekret des Conciles[5], kann die Ruhe in geweihtem Boden nicht gestattet werden; in allen

1 Die scheinbare Abschweifung von meinem Thema in der folgenden Ausführung wird der umsichtige Leser zu würdigen wissen. Aus dem Complexe von Fragen, welche das Dekret des genannten Conciles anregt, lässt sich nicht eine einzelne herausgreifen und gesondert behandeln; es müssen alle berührt oder alle umgangen werden. Zu Letzterem konnte ich mich nicht entschliessen.

2 Unrichtig Hauréau *Histoire* II, 1, 94: *dans les premiers mois de l'année* 1210.

3 S. W. Preger Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I. Theil (Leipzig 1874) S. 185—186.

4 Näheres über die Lehre David's und Amalrich's bei Hauréau a. a. O. II, 1, 75 ff. und 84 ff.

5 Der Wortlaut des Dekretes ward zuerst bekannt gegeben durch die Mauriner E. Martène und U. Durand *Thesaurus novus Anecdotorum* t. IV. (Paris 1717) col. 165—166. Er ist dann weiterhin in manche andere Werke aufgenommen worden, auch in Ch. du Plessis d'Argentré's *Collectio iudiciorum de novis erroribus* t. I. (Paris 1728) pars 1. p. 129—130. Bei A. Jourdain a. a. O. p. 189—190 ist derselbe gleichfalls seinem ganzen Umfange nach mitgetheilt.

Kirchen der ganzen Provinz ist die Excommunicationssentenz über ihn auszusprechen. Dann wird eine Reihe von Personen namentlich aufgeführt und mit den schwersten Strafen belegt: offenbar Anhänger Amalrich's, fast ohne Ausnahme Cleriker! — Die *quaternuli* des Magisters David, fährt das Dekret fort, sind bis zum Weihnachtsfeste *(infra Natale)* dem Bischofe von Paris abzuliefern und dem Feuer zu übergeben. Auch die Bücher des Aristoteles über die Natur-Philosophie wie auch die Commentare zu denselben dürfen zu Paris nicht gelesen werden, weder öffentlich noch im Geheimen: *nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius, publice uel secreto.* Die theologischen Bücher in romanischer Sprache *(libri theologici scripti in romano)* sind bis zum Feste Mariae Reinigung *(infra Purificationem)* den Diöcesanbischöfen zu überbringen, desgleichen das *credo in deum* und das *pater noster* in romanischer Sprache, ausgenommen nur die *uitae sanctorum.*

Soweit der Wortlaut des Dekretes.

Die *libri theologici* u. s. f. bleiben hier ausser Betracht.

Ueber die *quaternuli* David's liegen weitere Aufschlüsse nicht vor[1].

Der Nachdruck des Interesses fällt auf die verbotenen Schriften des Aristoteles: *libri Aristotelis de naturali philosophia.*

An und für sich sind diese Worte klar. Ja, sie schliessen jeden Zweifel aus. Es können nur die über die Natur handelnden, die naturphilosophischen oder naturwissenschaftlichen Schriften des Stagiriten in Frage kommen: die acht Bücher der φυσικὴ ἀκρόασις, auch φυσικά oder τὰ περὶ φύσεως genannt, und die kleineren Abhandlungen περὶ οὐρανοῦ, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, περὶ μετεώρων u. s. f.

Der Zusammenhang hingegen, so scheint es, duldet diese Deutung nicht. Es wird in dem Dekrete des Conciles allerdings nicht ausdrücklich gesagt, aber es dürfte doch von vorneherein zu vermuthen und mit voller Sicherheit vorauszusetzen sein, dass

1 Hauréau a. a. O. p. 74 übersetzt, ohne Zweifel richtig, *petits cahiers.* Auch eine anonyme Chronik, vermuthlich englischen Ursprungs, redet von *quaterni* David's ohne nähere Angaben: *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores* t. XVIII. (Paris 1822) p. 715.

Nach einigen Aeusserungen Albert's des Grossen (bei Prantl a. a. O. III. S. 6 Anm. 18 und S. 7 Anm. 19) hinterliess David ein Werk *de tomis, i. e. de diuisionibus.*

die fraglichen *libri* zu den Lehren Amalrich's und David's in der engsten Beziehung standen, dass sie die Quelle oder doch eine Hauptstütze derselben bildeten, und dass das Concil sie nur desshalb verbot, weil es, wenn ich so sagen darf, das Unkraut mit der Wurzel ausrotten wollte. Aber was in aller Welt könnten die naturwissenschaftlichen Werke des Aristoteles mit den Lehren Amalrich's und David's zu thun haben?

Oder liessen sich vielleicht doch noch andere Schriften des Stagiriten namhaft machen, welche in der angegebenen Weise bezeichnet werden und welche zugleich in Rücksicht auf die in Rede stehenden Lehren als *libri haeresin propugnantes* oder *haeresin continentes* gelten könnten?

Es würde nutzlose Mühe sein, die Werke des Aristoteles im Einzelnen durchzugehen: was Amalrich und David, hat Aristoteles nie gesagt.

Die Lehre Amalrich's und David's fällt zunächst in das Gebiet der Ontologie oder Metaphysik. Und die Metaphysik des Aristoteles? Diese Bücher würden nie *libri de naturali philosophia* genannt werden, und die These des Parmenides '*Omnia unum*' (mit welcher schon Thomas von Aquin[1] sehr treffend die These David's in Parallele bringt) wird in diesen Büchern bekanntlich mit aller Entschiedenheit bekämpft.

Nichtsdestoweniger bedarf es der Vorsicht.

Sind wir berechtigt, im vorliegenden Falle die aristotelischen Schriften nach der Textgestalt zu beurtheilen, welche unsere heutigen Ausgaben bieten?

Sicher ist, dass das griechische Original um die fragliche Zeit zu Paris nicht bekannt war, jedenfalls nur von sehr Wenigen wäre verstanden worden; sicher, dass das Concil lateinische Texte im Auge hatte. Diese nun konnten aus dem griechischen Originale, sie konnten aber auch aus arabischen Versionen abgeleitet sein.

Aus den Worten des Conciles selbst lässt sich hierüber Klarheit gewinnen: *nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta* . . . Der Zusatz *nec commenta* verdient alle Beachtung. Die fraglichen lateinischen Texte können nicht aus griechischen Quellen geflossen sein, sie müssen vielmehr auf arabische Vorlagen zurückgeführt

---

1 *In Sentt. libr.* II. dist. 17 qu. 1 art. 1.

werden, denn nur die letzteren, nicht auch die ersteren, waren von Commentaren begleitet[1].

Lässt sich nichts Näheres ermitteln über diese Commentare?

J. D. Mansi schon, in seiner Ausgabe der Annalen Raynald's, bemerkt zu dem Worte *commenta*: *quod de commentariis Auerrois accipiendum censeo*[2]. Diese Vermuthung ist auch heute noch berechtigt, wenngleich sie sich allerdings nicht zur Gewissheit erheben lässt[3].

So scheint aus dem Worte *commenta* neues Licht auf unsere Frage zu fallen: Averroes steht den Lehren David's und Amalrich's ungleich näher als Aristoteles.

Und doch würde es sehr übereilt sein, auf diesen Gesichtspunkt viel Gewicht zu legen.

Das Dekret des Conciles geht weder auf die Irrthümer Amalrich's und David's selbst ein, noch macht es die fraglichen *libri* und *commenta* für dieselben verantwortlich. Anderweitige Zeugnisse geben genaueren Aufschluss und gewähren wenigstens hinsichtlich der Herkunft der Lehre Amalrich's volle Sicherheit.

Der Kern dieser Lehre war, ausdrücklichen Angaben des berühmten Canonisten Heinrich von Susa, Cardinal-Bischof von Ostia, und anderer Berichterstatter entsprechend, dem bekannten Werke des Scotus Erigena *de diuisione naturae* entlehnt[4].

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat David aus derselben Quelle geschöpft[5].

---

1 Vgl. A. Jourdain a. a. O. p. 193.

2 *Annales Ecclesiastici auctore O. Raynaldo* t. I. (Lucca 1747) p. 289.

3 S. Renan a. a. O. p. 221.

4 S. Ch. Jourdain *Les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* t. XXVI, 2. partie (Paris 1870), p. 467—498; insbesondere p. 470—477. In Betreff des Berichtes Heinrich's von Ostia und der parallelen Berichte des Chronisten Martin von Polen (gest. 1279) und des Inquisitors Bernhard Guidonis (gest. 1331) vgl. die Bemerkungen Preger's a. a. O. S. 166—168. Der von Preger adoptirten Ansicht J. H. Krönlein's, Heinrich von Ostia wolle in dem bei J. Huber Johannes Scotus Erigena (München 1861) S. 435—436 abgedruckten Passus die Irrthümer Erigena's zusammenstellen, und nicht vielmehr die Lehren Amalrich's, vermag ich indessen ebensowenig beizupflichten wie A. Jundt *Histoire du panthéisme populaire au moyen age et au seizième siècle* (Paris 1875) p. 27.

5 Anknüpfend an verschiedene Aeusserungen Albert's des Grossen, hat Hauréau mit vielem Scharfsinn die These vertheidigt, David habe seine

Durch eine Bulle vom 23. Januar 1225[1] gebot Papst Honorius III., alle noch vorhandenen Exemplare dieses Werkes Erigena's den Flammen zu übergeben.

Eingangs schreibt der Papst, es sei ihm seitens des Bischofes von Paris die Mittheilung geworden, dass das genannte Buch Erigena's unlängst *(nuper)* von dem Erzbischofe von Sens und dessen Suffraganen, *in prouinciali concilio congregatis*, verurtheilt *(reprobatus)* wurde — und von einer zu Paris erfolgten *damnatio* des Werkes *de diuisione naturae* berichtet auch Heinrich von Ostia *(per magistros*, sagt er Anfangs, und in der Folge: *in hoc concilio).*

Darf dieses Provinzialconcil identificirt werden mit dem bisher besprochenen Concile vom Jahre 1210?[2]

Die Schrift Erigena's lässt sich ohne Zwang weder unter die *libri Aristotelis* noch unter die *commenta* einreihen. Noch weniger kann sie in die *libri theologici scripti in romano* einbegriffen sein.

Die auf den ersten Blick nahe liegende Vermuthung, die Akten des Conciles vom Jahre 1210 seien nicht vollständig erhalten oder bis jetzt aufgefunden worden und es sei dem von Martène und Durand herausgegebenen Dekrete wenigstens noch Ein anderes

---

Lehrsätze hauptsächlich einem Traktate des schon oft genannten Archidiaconus Dominicus Gundisalvi entnommen: *La vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* t. XXIX, 2. partie (Paris 1879), p. 319—330; vgl. des Verfassers eigenes Resüme über diese Abhandlung in seiner *Histoire de la phil. scol.* II, 1, 80—81.

J. Bach Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden (Wien 1881) S. 208 Anm. 17 betrachtet diesen Versuch Hauréau's, wie mir scheint mit Recht, „als einen missglückten".

An das Werk *de diuisione naturae* erinnert, wie Hauréau selbst *(De la phil. scol.* I, 414 und *Hist. de la phil. scol.* II, 1, 75) hervorhebt, schon der Titel der vorhin (S. 214 Anm. 1) erwähnten Schrift David's *de tomis, i. e. de diuisionibus.*

1 Den Wortlaut bei Huber a. a. O. S. 438—439, nach der Chronik Albrich's von Troisfontaines ad a. 1225: *Monumenta Germaniae historica. Script.* t. XXIII. (Hannover 1874) p. 914—915.

Decimo Kalendas Februarii ist natürlich nicht „am 23. Februar", wie Huber in Folge eines lapsus calami schrieb und nun Viele nachschrieben.

2 Diese Frage pflegt in den bisherigen Erörterungen über das Concil vom Jahre 1210 mit Stillschweigen übergangen zu werden. Jundt jedoch a. a. O. p. 23 und p. 26 setzt ausdrücklich eine bejahende Beantwortung derselben als selbstverständlich voraus.

Dekret voraufgegangen, welches über die Lehren Amalrich's und David's gehandelt und im weiteren Verlaufe die Schrift Erigena's als die Quelle dieser Lehren verurtheilt habe — stösst auf verschiedene Schwierigkeiten.

Dagegen dürfte die Annahme des wiederholten Zusammentrittes einer Provinzialsynode zu Paris in kurzen Zwischenräumen keinen ernsten Bedenken begegnen. Anderweitige Spuren des vorauszusetzenden Conciles weiss ich allerdings nicht aufzuzeigen.

Honorius nennt weder den Bischof von Paris noch den Erzbischof von Sens mit Namen, und der Ausdruck *nuper* ist sehr unbestimmt und dehnbar. Es muss aber wohl, nach der ganzen Fassung der Bulle selbst, zwischen dem Erlass derselben und dem gesuchten Concile eine Reihe von Jahren verflossen sein. Peter von Corbeil wurde 1200 auf den erzbischöflichen Stuhl von Sens erhoben und hatte denselben bis zu seinem Tode, am 3. Juni 1222, inne[1].

Kehren wir indess zurück zu dem Verbote der *libri Aristotelis de naturali philosophia* und der zugehörigen *commenta*!

Das Dekret des Conciles schweigt über die Gründe dieses Verbotes. Die Voraussetzung, dasselbe sei durch die Irrlehren Amalrich's und David's veranlasst worden, wird durch den Wortlaut des Dekretes weder gefordert noch auch nur nahe gelegt. Dieses Verbot findet vielmehr völlig ausreichende Erklärung in der Annahme, dass um die fragliche Zeit und in den fraglichen Kreisen die naturwissenschaftlichen Schriften des Stagiriten, gleichviel nach welcher Seite hin, als gefahrdrohend für den christlichen Glauben galten.

Eben dies nun steht durch eine Reihe zeitgenössischer Zeugen urkundlich fest. So mahnt Jakob von Vitri: **in libris quos naturales appellant** *ualde cauendum est ne ex nimia inquisitione in fide erremus. fides enim christiana multa habet quae supra naturam sunt et contra naturam. unde de quibusdam audiuimus quod* **ex libris naturalibus** *ita infecti erant et a simplicitate fidei christianae adeo auersi, quod nihil credere poterant nisi quatenus naturalibus rationibus constaret.* — Eustachius, Bischof von Ely, klagt: *sunt perniciosae subtilitatis uiri qui . . . . . de ineffabili mysterio trinitatis personarum et unitatis indiui-*

1 *Gallia christiana* t. XII. (Paris 1770) col. 57—60. — M. H. Fisquet *La France pontificale.* VI, 1. *Sens et Auxerre* (Paris 1867) p. 55—57.

duae essentiae, de sacramento altaris et quibusdam aliis quae superant omnem sensum nostrum ..... **secundum quasdam naturales et philosophicas ac logicas rationes** *disserere et assertiones suas formare praesumunt, nitentes includere sub regulis naturae quae sunt super omnem naturam* .....[1]

Wichtiger noch zur Erläuterung des vorliegenden Concilsdekretes ist, wie längst bemerkt worden, eine Bestimmung der 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courceon der Universität zu Paris ertheilten Statuten: *non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia nec summa de eisdem aut de doctrina magistri Dauid de Dinant aut Almarici haeretici aut Mauricii Hispani*[2]. — *Ce texte,* sagt Hauréau[3] mit Recht, *bien plus clair que l'arrêt du concile, le confirme en l'expliquant.* — Unklar ist nur der Name *Mauricius Hispanus*; vielleicht aber ist *Mauricius* ein freilich bis zur Unkenntlichkeit entstelltes *Auerroes*[4].

Deutlicher noch sprechen einige Erlasse Gregor's IX. Am 13. April 1231 bestimmt er in einer Bulle an die Lehrer und die Schüler zu Paris: *libris illis naturalibus qui in concilio prouinciali ex certa causa prohibiti fuere Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati*[5]. — Acht Tage später, am 20. April 1231, schreibt er an den Abt von St. Victor und den Prior der Dominikaner zu Paris: *discretioni uestrae praesentium auctoritate mandamus, quatenus magistros et scholares qui in sententiam latam Parisius in prouinciali concilio seu in sententiam bonae memoriae R. (Roberti), tituli S. Stephani in Coelio monte presbyteri cardinalis, occasione librorum naturalium qui in eodem concilio fuere prohibiti, inciderunt, iuxta formam ecclesiae absoluatis et iniuncta eis propter hoc poenitentia competenti super irregularitatibus huiusmodi occasione contractis prouide dispensetis.* — Gleich darauf, am 23. April 1231, beauftragt er Wilhelm von Auxerre, Simon von Authie und Stephan von Provins: *cum, sicut intelleximus, libri naturalium qui Parisius in concilio prouinciali fuere prohibiti, quaedam utilia et*

1 Diese Aeusserungen theilt Hauréau *Histoire* II, 1, 108—109 aus dem Handschriftenschatze der National-Bibliothek zu Paris mit.

2 C. E. du Boulay *Historia Universitatis Parisiensis* t. III. (Paris 1666) p. 82.

3 A. a. O. p. 104.

4 S. Renan a. a. O. p. 222.

5 Du Boulay a. a. O. p. 142.

inutilia continere dicantur, ne utile per inutile uitietur, discretioni uestrae de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta, sub obtestatione diuini iudicii, firmiter praecipiendo mandamus quatenus libros ipsos examinantes, sicut conuenit, subtiliter et prudenter, quae ibi erronea seu scandali uel offendiculi legentibus inueneritis illatiua penitus resecectis, ut quae sunt suspecta remotis, incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur[1].

Nach allem dem darf es, scheint mir, als ausgemacht gelten: das Provinzialconcil vom Jahre 1210 untersagt die Lectüre der naturwissenschaftlichen Schriften, insbesondere der Physik des Aristoteles und arabischer Commentare zu denselben, vermuthlich derjenigen des Averroes.

Grosse Verwirrung ist in der Auslegung der fraglichen Worte des Conciles durch die Berichte einiger zeitgenössischen Historiker veranlasst worden, Berichte, welche sich unter einander vielfach widersprechen und zur Aufhellung der dunklen Punkte des Concilsdekretes durchaus nicht geeignet sind. Hier mag es genügen, diese Berichterstatter in Kürze zum Worte gelangen zu lassen. Der Versuch, ihre Aussagen unter einander und mit dem Dekrete des Conciles in Einklang zu setzen, gehört nicht mehr hierhin.

Ein anonymes Verzeichniss der *haereses pro quibus quidam sacerdotes et clerici Parisius igne examinati et consumti sunt*[2] — schliesst mit den Worten: *horum causa quosdam libros etiam ipsis sapientibus cognouimus interdictos.*

Wilhelm von der Bretagne berichtet in seinen *Gesta Philippi Augusti: in diebus illis legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebantur, compositi qui docebant metaphysicam, delati de nouo a Constantinopoli et a graeco in latinum translati, qui quoniam non solum praedictae haeresi* — es war die Rede von der Haeresie Amalrich's — *sententiis subtilibus occasionem praebebant, immo et aliis nondum inuentis praebere poterant, iussi sunt omnes comburi, et sub poena excommunicationis cautum est in eodem concilio ne quis eos*

1 Die beiden letztgenannten Schreiben sind, in Verbindung mit anderen Erlassen desselben Papstes, von Hauréau zuerst veröffentlicht worden: *Quelques lettres de Grégoire* IX in den *Notices et extraits des manuscrits* t. XXI, 2. partie (Paris 1865), p. 203—247; das Schreiben vom 20. April p. 228, dasjenige vom 23. April p. 222.

2 Mitgetheilt von Martène und Durand a. a. O. col. 163—164.

de caetero scribere, legere (scribere aut legere?) praesumeret uel quocumque modo habere[1].

Robert von Auxerre erzählt in seiner Chronik: *librorum quoque Aristotelis qui de naturali philosophia inscripti sunt et ante paucos annos Parisius coeperant lectitari, interdicta est lectio tribus annis, quia ex ipsis errorum semina uidebantur exorta*[2].

Aehnlich Cäsarius von Heisterbach *Dialogus miraculorum* V, 22: *praeceptum est Parisius ne quis infra triennium legeret libros naturales: libri magistri Dauid et libri gallici de theologia perpetuo damnati sunt et exusti*[3].

Giraldus von Cambrien endlich schreibt in dem Proömium seines *Speculum ecclesiae: libri quidam, tamquam Aristotelis intitulati, Toletanis Hispaniae finibus nuper inuenti et translati, logices quodam modo doctrinam profitentes et tamquam prima fronte praeferentes, uel (sed?) philosophicas longe magis de rerum scilicet naturis inquisitiones et subtiles quoque discussiones .... ne legerentur amplius in scholis sunt prohibiti*[4].

A. Jourdain[5] hat zuerst die Vermuthung ausgesprochen, zu den 1210 zu Paris verbotenen Schriften gehöre auch das Buch *de causis.* Zunächst treffe das Verbot des Conciles arabisch-lateinische Uebersetzungen und Bearbeitungen der Physik und der Metaphysik des Aristoteles. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber sei hauptsächlich das Buch *de causis* als die Quelle der Lehrsätze Amalrich's und David's anzusehen, und könne dasselbe in die vom Concile verurtheilten *libri Aristotelis* um so leichter einbegriffen werden, als es um jene Zeit allgemein dem Stagiriten zugeschrieben zu werden pflegte.

---

1 *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores* t. XVII. (Paris 1818) p. 84. — Ebenda p. 397, in der sog. Chronik von St. Denis, Wilhelm's Worte in alt-französischer Uebersetzung. — Auch der schon genannte Cisterziensermönch Albrich, aus dem Kloster Troisfontaines in der Champagne, hat in seiner ungeschlachten Chronik ad a. 1209 nur Wilhelm ausgeschrieben: *Monum. Germaniae hist. Script.* t. XXIII. p. 890—891.

2 *Rerum Gall. et Franc. script.* t. XVIII. (Paris 1822) p. 279.

3 *Caesarii Heisterbacensis monachi O. Cist. dialogus miraculorum, ed. J. Strange* (Köln 1851) I, 307.

4 *Giraldi Cambrensis opera, edited by J. S. Brewer (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores XXI.)* vol. IV. London 1873. p. 9—10. An der angedeuteten Stelle ist der Text der Ausgabe lückenhaft.

5 A. a. O. p. 196—197.

Rousselot und Renan haben sich dieser Vermuthung Jourdain's angeschlossen[1].

Eine weitere Widerlegung derselben ist nach dem Voraufgegangenen nicht mehr erforderlich[2].

Gerhard von Cremona betitelte seine Version unseres Buches: *liber de expositione bonitatis purae*, und bei Alanus von Lille führt es den Namen: *aphorismi de essentia summae bonitatis.* Jedenfalls ist dasselbe auch in Wirklichkeit nichts weniger als ein *liber de naturali philosophia.*

Der angebliche Glaube an die aristotelische Abkunft unseres Buches aber darf nicht zu sehr betont werden. Allerdings ward dasselbe durch Gerhard den Lateinern übermittelt als ein Theil der Hinterlassenschaft des Aristoteles. Indessen müssen schon sehr früh Zweifel an der Richtigkeit dieser Zueignung erwacht, oder besser, müssen schon sehr früh Abschriften in Umlauf gekommen sein, in welchen diese Zueignung fehlte. Alanus von Lille, wir sahen es schon, verneint indirect die Autorschaft des Aristoteles; Wilhelm von Auvergne, wir werden es sogleich sehen, unterscheidet ausdrücklich zwischen dem Verfasser unseres Buches und Aristoteles; das Verzeichniss der Werke des Letzteren in des Vincenz von Beauvais, um 1254 verfassten, „Geschichtsspiegel" IV, 84 nennt mehrere andere pseudo-aristotelische Schriften — unseres Buches erwähnt es nicht[3].

In den conciliarischen Verhandlungen des Jahres 1210 ist sohin von dem Buche *de causis* nicht die Rede gewesen.

Im Jahre 1240 fand Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, sich veranlasst, zehn theologische Thesen — *errores dete-*

---

1 Rousselot a. a. O. II, 114; Renan a. a. O. p. 223. Vgl. indess auch noch Ueberweg a. a. O. S. 180, Jundt a. a. O. p. 19, Löwe a. a. O. S. 73—74.

2 Ch. Jourdain a. a. O. p. 497 bemerkte seinem Vater gegenüber: *Le célèbre ouvrage d'Ibn Gébirol, la 'Fontaine de vie', le livre 'De causis' et quelques écrits d'Averrhoës, destinés à devenir un peu plus tard un ferment d'agitation, étaient sans doute traduits. et commençaient, dès les premières années du XIII[e] siècle, à trouver des lecteurs et des disciples dans les rangs de l'université de Paris; mais nulle part on ne les voit cités par les contemporains comme ayant été connus d'Amaury ni de David, ni comme ayant contribué au développement de leurs doctrines.*

3 Alexander's von Hales Ansicht über die Persönlichkeit des Verfassers mag als zweifelhaft dahingestellt bleiben; s. weiter unten.

stabiles contra catholicam ueritatem reperti in quibusdam scriptis[1] — bei Strafe der Excommunication zu verbieten.

In neuerer Zeit ward mehrfach behauptet, diese Sätze seien wahrscheinlich dem Buche *de causis* entnommen worden[2].

Gleichwohl reicht ein flüchtiger Blick auf den Wortlaut derselben hin, um diese Annahme als ganz unbegründet und durchaus unberechtigt erkennen zu lassen. Nur etwa der vierte Satz: *quod multae ueritates fuerunt ab aeterno quae non sunt ipse deus*[3] — könnte an und für sich unserm Buche entlehnt sein. Diese Möglichkeit aber lässt sich nicht nur nicht als wahrscheinlich erweisen, sondern muss vielmehr als durchaus unwahrscheinlich bezeichnet werden. Jener Satz ist averroistischen Ursprungs.

Der dritte Nachfolger Wilhelm's auf dem bischöflichen Stuhle von Paris, Stephan Tempier, musste 1270 und 1277 eine lange Reihe theologischer und philosophischer Thesen[4] der Censur unter-

---

1 Gedruckt bei du Plessis d'Argentré a. a. O. p. 186—187.

2 Renan p. 267 bezeichnet dieselben als *propositions empreintes d'arabisme, et qui paraissent extraites du livre 'De Causis'.* — Nach K. Werner Der hl. Thomas von Aquino (Regensburg 1858—59) I, 567 scheinen sie „vornehmlich die Schrift *de causis* zu ihrer Quelle gehabt zu haben." — Bei Ueberweg S. 210 heissen sie „dem Arabismus (und wahrscheinlich der Schrift *de causis*) entnommen".

3 Die übrigen lauten wie folgt: *1. Quod diuina essentia in se nec a sanctis animabus glorificatis nec ab angelis uidetur aut uidebitur. 2. Quod licet diuina essentia eadem sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut haec essentia est in ratione formae, una est in Patre et Filio, sed non una in Spiritu Sancto: et in his tamen forma idem est quod essentia. 3. Quod Spiritus Sanctus prout est amor uel nexus, non procedit a Filio, sed tantum a Patre. 5. Quod primum nunc et creatio passio non sunt creator uel creatura. 6. Quod angelus malus in primo instanti suae creationis fuit malus et nunquam nisi malus. 7. Quod nec animae glorificatae nec corpora glorificata erunt in coelo empyreo cum angelis, sed in coelo aqueo uel crystallino quod est supra firmamentum: et hoc idem praesumunt dicere de B. Uirgine. 8. Quod angelus in eodem instanti potest esse in diuersis locis et ubique si uelit esse ubique. 9. Quod qui habet meliora naturalia, de necessitate habebit maiorem gratiam et gloriam. 10. Quod diabolus nunquam habuit unde posset stare nec etiam Adam in statu innocentiae.* — Eine kurze Erläuterung dieser Sätze bei Werner selbst a. a. O. S. 781—782.

4 Bei d'Argentré p. 188 und p. 188—200, wie schon p. 177—184. Vgl. Renan p. 267—278, Werner S. 558—559 und S. 567—568. S. auch noch H. Reuter Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (Berlin 1875—77) II, 146 ff.

stellen. — In demselben Jahre 1277 wurden zu Oxford durch den Erzbischof von Canterbury, Robert Kilwardby, mehrere philosophische Lehrsätze[1] als irrthümlich verworfen.

Auch diese Sätze stehen in keinem Zusammenhange mit dem Buche *de causis.*

Wenden wir uns indessen nunmehr zu den Lehrern des dreizehnten Jahrhunderts!

Es ward vorhin der Name Wilhelm's von Auvergne genannt. Er wirkte als Lehrer an der Universität zu Paris, ward 1228 auf den dortigen Bischofsstuhl erhoben und starb am 30. März 1248. Seine zahlreichen Schriften, theils theologischer, theils philosophischer Natur, darf ich nicht unerwähnt lassen.

Zwar scheint eine namentliche Anführung des Buches *de causis* in diesen Schriften nicht vorzukommen. A. Jourdain ist mit dem ihm eigenen Fleisse die beiden Foliobände, welche Wilhelm's Werke füllen[2], durchgegangen, um ein Verzeichniss der namhaft gemachten Autoren und der citirten Schriften zu entwerfen. Das Buch *de causis* wird in diesem Verzeichnisse[3] nicht genannt.

Gleichwohl hat Wilhelm in seinen beiden bedeutendsten philosophischen Werken, *de uniuerso* und *de anima,* mehrfach von unserm Buche Gebrauch gemacht.

Die Aeusserung in § 2 über die Stellung der Seele *in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus* fand bereits Alanus von Lille beachtenswerth.

Wilhelm kömmt wieder und wieder auf diesen, schon durch seinen vollen Klang anziehenden, Ausdruck zurück.

Den zweiten Abschnitt der ersten *pars principalis* des umfangreichen Werkes *de uniuerso* eröffnen einlässliche Untersuchungen über die Begriffe Zeit und Ewigkeit. Ein Mittleres, heisst es c. 4,

---

1 Bei d'Argentré p. 185—186.

2 Ich meine die 1674 zu Orleans erschienene, durch Blaise Leferon, Canonicus zu Chartres, besorgte Gesammtausgabe der Werke Wilhelm's.

3 Bei A. Jourdain a. a. O. p. 289—299. Häufig nennt Wilhelm den Verfasser der „Lebensquelle", Avicebron oder Avicembron, welchem er ein sehr hohes Ansehen beimisst. Vgl. K. Werner Wilhelm's von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts (Wien 1873) S. 25—26 und S. 39 ff.

zwischen Ewigkeit und Zeit kann es nicht geben. „Denn wenn es ein solches Mittlere gäbe, so müsste dasselbe entweder ganz und gar fliessend sein, wie die Zeit, oder ganz und gar stehend, wie die Ewigkeit — und in keinem dieser beiden Fälle würde es ein Mittleres sein; oder aber es müsste theils fliessend, theils stehend sein, und dann würde es nicht etwas Einheitliches, sondern eine Verschmelzung von Ewigkeit und Zeit sein, wenn anders der eine Theil wirklich stehend, und der andere Theil wirklich fliessend wäre“ [1].

Man könnte einwenden, fährt Wilhelm fort: *quia orizon aeternitatis et temporis quem* ponunt philosophi *est medium: communicat enim, ut uidetur, utrique.* Aber dieser Horizont ist nichts anderes als die perpetuitas: *iste orizon non est nisi perpetuitas*[2], *et perpetuitas communicare uidetur cum tempore inceptionem et cum aeternitate indesinibilitatem. et propter ista duo* dixit philosophus *ipsum (ipsam?) esse orizontem aeternitatis et temporis et post aeternitatem supra tempus: post aeternitatem, inquam, propter inceptionem, supra tempus uero propter indesinibilitatem esse. et* isti uidebantur *sentire tempus esse finitum, id est finibilem durationem, quantum ad hoc quod dicitur ʻsupra tempusʼ. orizontem uero* nominauit *ipsam perpetuitatem. orizon enim circulus est diuidens duo hemisphaeria . . . . . unde uidetur* illi *quod in ipso initio perpetuitatis esset diuisio tamquam per media ipsius aeternitatis . . . sed huiusmodi aeternitas non potest intelligi nisi tempus aeternum. orizon autem intelligitur orientis zona et uulgariter dicitur huiusmodi circulus finitor uisus nostri . . . . .*

Diese Deutung des *orizon aeternitatis et temporis* gewinnt das rechte Licht erst aus der Confrontirung mit dem Satze, von welchem sie stillschweigend ihren Ausgang nimmt: *anima est in orizonte aeternitatis et temporis*[3]. Den Fundort desselben lässt Wilhelm auch

---

1 . . . *inter forte esse aeternitatis et debilissimum esse temporis medium non est, ut uidetur. illud enim si esset medium, aut esset fluens totaliter, ut tempus, aut esset totaliter permanens, ut aeternitas — et neutro istorum modorum esset medium; aut esset in parte fluens et in parte permanens, et hoc non esset unum, immo esset adgregatio aeternitatis et temporis, si uere permanens esset pars eius et uere fluens esset pars altera. — Guilielmi Aluerni opera omnia* t. I. p. 688 a.

Vorher, c. 1 (p. 683 b), war gesagt worden: *sicut proprium et essentiale est tempori fluere uel (et?) desinere, ita aeternitati permanere et stare.*

2 Von der perpetuitas war c. 1 und c. 2 des Weiteren die Rede.

3 Vgl. c. 1 (p. 685 a) die Erörterung der Frage, inwiefern von der Seele gesagt werden könne, sie sei in der Zeit.

im Ungewissen: er spricht bald von einem, bald von mehreren Philosophen. Es leidet indessen keinen Zweifel, dass ihm § 2 unseres Buches vor Augen schwebt; das Folgende gibt sicheren Aufschluss.

Potest autem, heisst es weiter, *et merito quaeri, quid intelligit philosophus: quia omne esse aut est ante aeternitatem et supra ipsam, aut est in aeternitate et cum ipsa, aut post aeternitatem et supra tempus, ut anima quae est in orizonte aeternitatis.* — § 2 unseres Buches hebt an: *omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut est post aeternitatem et supra tempus.*

Esse uero, erläutert unser Buch selbst, *quod est ante aeternitatem, est causa prima quoniam est causa ei*, und wiederum: *causa prima est supra aeternitatem quoniam aeternitas est causatum ipsius.* — Dafür Wilhelm: *nihil autem potest intelligi ante aeternitatem esse aut ultra ipsam nisi ipse creator benedictus*[1], *et haec anterioritas uel prioritas non potest esse nisi causalitatis qua generaliter causa omnis efficiens intelligitur prior esse omni causato suo .....*

Auf die weiteren Seinsstufen geht Wilhelm nicht mehr ein.

Jenen *philosophus* nennt er auch nicht mit Namen. Er beeilt sich aber, den Adressaten seines Werkes zu belehren, dass der Stagirite hier nicht in Frage komme. *Scito etiam*, sagt er gleich zu Beginn des folgenden Kapitels (c. 5), *quod aeternitas ista non est secundum Aristotelem neque secundum intentionem eius philosophi est iste sermo, nisi tempus aeternum, hoc est duratio ex utraque parte infinita.* Aristoteles kannte nur eine Zeit ohne Anfang und ohne Ende. Der vorhin erwähnte *philosophus* hingegen war, wie wir hörten, der Ansicht, *tempus esse finitum, id est finibilem durationem.*

Wenige Spalten weiter ist noch einmal die Rede von dem Horizonte der Ewigkeit. Wilhelm findet diesen Ausdruck sehr passend zur Bezeichnung des Zustandes der Vollendeten im Jenseits. Er wirft c. 12 die Frage auf: *cum tempus finiendum sit, quid erit post ipsum?* — und die Antwort lautet: es folgt der

---

1 Die Apposition *benedictus* oder *benedictus et excelsus* oder *benedictus atque sublimis* zu Gottesnamen ist Wilhelm sehr geläufig. Dieselbe ist ohne Zweifel auf muhammedanische und jüdische Schriften zurückzuführen und enthält einen interessanten und beachtenswerthen Beleg für Wilhelm's Vertrautheit mit dieser Literatur. Vgl. in unserm Buche § 22 das wiederholte *deus benedictus et sublimis.*

Zustand der Vollendeten . . . *status igitur huiusmodi est intemporalis et nullo modo obnoxius fluxui et instabilitati temporis, et quoniam habiturus est initium, licet non temporis, orizon uerissime dicendus est aeternitatis.*

Im Uebrigen aber liegt es Wilhelm näher und scheint es ihm fruchtbarer, die menschliche Seele im Diesseits als *in orizonte duorum mundorum* stehend aufzufassen. In der Seele berühren sich zwei Welten, die Welt des Sinnlichen und die Welt des Uebersinnlichen. Diese Stellung der Seele in der Stufenfolge des Seienden macht Wilhelm gerne zum Ausgangspunkte psychologischer Untersuchungen.

De anima c. 6 pars 33 [1] heisst es von der Seele: *adparet ipsam esse tamquam in orizonte communi duorum mundorum naturaliter ordinatam seu constitutam, et in libera ipsius uoluntate naturaliter esse positum utri istorum mundorum duorum se accommodet uel adplicet. uerum originalis corruptionis depressio alligatam eam detinet corpori et incuruatam ad mundum sensibilium, quousque ut ad mundum intelligibilium leuare se non possit nisi adiuta uel uisitatione ab altissimo . . uel aliis occasionibus . . . . .*

Bald darauf, c. 7 pars 6 [2], heisst es wieder: *ponendum est animam humanam uelut in orizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. et alter mundorum est ei mundus sensibilium cui coniunctissima est per corpus: alter uero creator ipse est in semetipso ut exemplar et speculum uniuersalis ac lucidissimae adparitionis uniuersalis* (lies *uniuersitatis*) *primorum intelligibilium. hic autem sunt omnes regulae ueritatis, regulae, inquam, primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis nec non et uniuersitas absconditorum scibilium ad quae non attingit intellectus creatus nisi dono et gratia reuelationis diuinae . . . hoc igitur* (sc. *speculum*), *ut praedixi, coniunctissimum est et praesentissimum naturaliterque coram positum intellectibus humanis, et propter hoc in eo legunt absque ullo alio medio antedicta principia et regulas antedictas . . . tamen nihilominus uerum est quia quantum ad multa profundissimaque secreta atque mysteria clausum est lumen huiusmodi . . . . .*

Ich theile diese Ausführungen in extenso mit, weil dieselben keimartig jene reiche und vielseitige Verwendung darstellen, welche

1 Opp. t. II. Suppl. p. 193 a—b.
2 A. a. O. p. 211 b.

der Gedanke von der Stellung der Seele auf der Grenzscheide zweier Welten später bei den Mystikern fand.

•

Eine sachliche Beeinflussung der Lehranschauung Wilhelm's durch das Buch *de causis* nimmt auch Hauréau nicht an. Wohl aber glaubt er eine solche Beeinflussung constatiren zu können bei Wilhelm's Zeitgenossen, Robert Greathead oder Grosseteste *(Robertus Capito)*, seit 1235 Bischof von Lincoln, und als solcher 1253, in bitterem Hader mit Papst Innocenz IV., gestorben.

Hauréau's ganze Darstellung der Lehre Robert's geht auf in Citate, welche darthun sollen, dass Letzterer in der Universalienfrage den extremsten Realismus vertreten habe. Insbesondere werden dem Commentare Robert's zu den beiden Büchern der zweiten Analytik des Aristoteles [1] zwei sehr realistisch klingende Ausführungen über das *uniuersale ante rem* entnommen. Zu einer dieser Stellen bemerkt dann Hauréau in dem älteren Werke [2]: *il est difficile de s'exprimer dans un langage plus obscur, plus mystique, nous allions dire plus réaliste* — und die Verantwortung schiebt er unserm Buche zu mit den Worten: *ce système est un emprunt fait, sans réserves, au 'Liber de Causis'.*

In dem jüngern Werke [3] begleitet er denselben Passus mit der Phrase: *s'il nous semblait nécessaire d'assigner leur vraie place à chacune de ces fictions métaphysiques, il nous suffirait d'avoir recours soit au 'Livre des causes' soit à l''Élévation théologique' de Proclus.*

Den Beweis, dass Robert diese beiden Schriften auch nur gekannt habe, bleibt Hauréau schuldig. Eine sichere Spur des Buches *de causis* habe ich in den gedruckten Werken Robert's nicht gefunden [4]. Dass ihm die *στοιχείωσις θεολογική* — die Be-

---

1 Dieser Commentar ist im 15. und 16. Jahrhunderte wiederholt gedruckt worden. Ich benützte eine Venediger Ausgabe vom Jahre 1497 in Folio. Die Citate bei Hauréau finden sich hier lib. I. c. 7 gegen Ende und c. 14 zum Schlusse — die Blätter dieses Druckes sind nicht numerirt.

2 *De la philosophie scolastique* I, 462.

3 *Histoire de la phil. scol.* II, 1, 179.

4 So lange sich nicht ausdrückliche Citate aufzeigen lassen, sind solche Spuren um so schwieriger zu constatiren, als Robert sich eingehend mit anderweitiger platonisirender Literatur beschäftigt hat. Er commentirte auch die mystische Theologie des Pseudo-Areopagiten sowie des Boethius Schrift *de consolatione philosophiae*. S. Hauréau a. a. O. I, 458; bez. II, 1, 175.

zeichnung *Élévation théologique* beruht auf einem Irrthume — bekannt gewesen, ist sogar sehr unwahrscheinlich[1].

Schon Prantl hat das Ungenügende der Darstellung Hauréau's nachdrücklich hervorgehoben. Es genüge nicht, betont er, aus einzelnen Stellen nur den extremen Realismus Robert's nachzuweisen; es müsse auch gezeigt werden, wie derselbe trotzdem dem Aristoteles, den er ja interpretire, folgen wolle. Prantl erblickt in Robert „einen logisch gut geschulten Kenner des Aristoteles", der „jenem arabischen Realismus" huldige, „welcher sich auch mit augustinisch christlichen Anschauungen vereinbaren liess"[2].

In der That stützt Robert sich in der Universalienfrage auf einen ganz anderen Gewährsmann als den Verfasser des Buches *de causis* oder den Verfasser der *στοιχείωσις θεολογική*.

In einem sehr interessanten Schreiben an einen sonst nicht bekannten Magister Adam Rufus[3] fasst Robert das allgemein Ideelle so äusserst realistisch, dass er sich unumwunden zu dem Satze bekennt: *deus est prima forma et forma omnium.* — *C'est une proposition*, erschrickt Hauréau, *qui sent l'hérésie.* Robert hingegen führt fort: *si autem quaeras quid me moueat ad sentiendum deum esse formam et formam omnium, respondeo: magna magni Augustini auctoritas.* Folgen mehrere Stellen aus Schriften Augustin's, worauf Robert die Bedeutung des Wortes *forma* in dem angeführten Satze des Näheren erläutert, die pantheistische Fassung Amalrich's ausdrücklich abweist — *non enim sic est* (sc. *deus*) *earum (creaturarum)*

1 Wilhelm's von Mörbeka lateinische Uebersetzung dieses Werkes, *Elementatio theologica* betitelt, stammt erst aus dem Jahre 1268. An einer späteren Stelle, gelegentlich des Commentares des hl. Thomas zu unserm Buche, werde ich über die Aufschrift und über die Entstehungszeit dieser Uebersetzung nähere Nachweise geben. — Es bleibt indessen allerdings die Möglichkeit offen, dass Robert den griechischen Text benützt hat. Er war des Griechischen kundig und hat selbst griechische Werke latinisirt. S. Hauréau an dem letzteren Orte II, 1, 174.

2 Prantl a. a. O. III, 85—86.

3 *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis epistolae, edited by H. R. Luard (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores XXV.).* London 1861. p. 1—17. Erst in seinem neueren Werke II, 1, 175—176 hat Hauréau von diesem Schreiben flüchtige Notiz genommen. Dasselbe ist indessen, in zwei Traktate, *de unica forma omnium* und *de intelligentiis,* zerlegt, schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts gedruckt worden: *Ruberti Linconiensis bonarum artium optimi interpretis opuscula dignissima nunc primum in lucem edita et accuratissime emendata,* Venedig 1514 in Folio, Bl. 6ʳ a — 7ᵛ b.

forma, uelut pars earum substantialis completiua, ex qua et materia fit aliquid unum —, und seine Anschauung dahin praecisirt: *est ars siue sapientia siue uerbum omnipotentis dei forma omnium creaturarum: ipsa enim simul et exemplar est et efficiens est et formans est et in forma data conseruans est* . . . . .

Der neueste Geschichtschreiber des Kampfes zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter, J. H. Löwe, hat auch nicht verfehlt, dem Buche *de causis* seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. In Rücksicht auf den Einfluss dieses Buches jedoch hat er sich begnügt, zu behaupten, dasselbe habe viel dazu beigetragen, „die pantheistischen Keime des mit neuplatonischen Elementen versetzten Platonismus", welcher im zwölften Jahrhunderte mehr und mehr sich geltend gemacht, zur Reife zu bringen und zu den ganz entschieden pantheistischen Lehren sich entwickeln zu lassen, mit welchen gleich im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts Amalrich von Bène und David von Dinan hervortraten[1]. Ich glaube vorhin nachgewiesen zu haben, dass irgend ein ursächlicher Zusammenhang zwischen unserm Buche und den Lehren Amalrich's und David's nicht angenommen werden kann.

Als das Buch *de causis* in die lateinischen Schulen Eingang fand, hatte der Universalienstreit den Höhepunkt seiner Entwicklung bereits überschritten, den Charakter der brennenden Tagesfrage bereits verloren. Nominalistische Principien hatten Berengar (gest. 1088) und Roscelin (gest. nach 1120) zu so gefahrvollen Widersprüchen gegen das kirchliche Dogma geführt; sie hatten eben damit zugleich sich selbst ihr Urtheil gesprochen. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts erhebt sich eine immer lebhaftere Reaktion gegen die dialektischen Streitigkeiten. Das dreizehnte Jahrhundert beherrscht jener gemässigte Realismus, welcher in der von den Arabern überkommenen Formel *uniuersalia ante rem, in re et post rem* seinen adäquaten Ausdruck findet, wenngleich die näheren Bestimmungen über dieses dreifache Sein der Universalien vielfach von einander abweichen. Durand von St. Pourçain (gest. 1332), Wilhelm von Occam (gest. 1347) und Johann Buridan (gest. nach 1350) bahnen den Umschwung zum Nominalismus an, oder vielmehr setzen selbst diesen Umschwung in Vollzug; aber mit dem vierzehnten Jahrhunderte neigt sich die Zeit, da man den

1 Löwe a. a. O. S. 73—74.

Worten des Buches *de causis* Beachtung schenkte, schon bald ihrem Ende zu.

Indessen ist dieses Buch allerdings in die Verhandlungen über die Universalien hineingezogen worden, und zwar nicht, wie man vermuthen sollte, als Stütze einer realistischen Anschauung, sondern im Gegentheile als Autorität für eine extrem nominalistische Parteistellung.

Albert der Grosse bezeugt es ausdrücklich, und schon Prantl[1] hat auf seine Angabe aufmerksam gemacht.

Die Nominalisten, berichtet Albert *De praedicabilibus* tract. 2. c. 3[2], führen für ihre These, *in solis, nudis purisque intellectibus posita esse uniuersalia*, vornehmlich sieben Gründe in das Feld. Der letzte dieser Gründe ist unserm Buche entlehnt. *Septimo etiam per hoc confirmant hoc quod dicunt, quod in libro de causis multipliciter probatum est, quod res in causa non est nisi per modum et uirtutem effecti per causam ..... effectus autem indiuiduus et singularis est. ergo forma, siue substantialis siue accidentalis, in effectu procedens ab intelligentia indiuidua est et singularis. uniuersale autem nec indiuiduum nec singulare est. uniuersale ergo in effectu naturae extra intelligentiam procedens non est: in solis ergo et nudis purisque intellectibus positum est.*

Albert bricht dieser Argumentation die Spitze ab durch Unterscheidung des äusseren Endresultates und des inneren Formalprincipes einer Wirkung: *omne quod est in effectu secundum quod effectus esse habet ultimum, secundum quod est in effectu illo, singulare est: et sic intelligitur quod probatur in libro de causis. sed id quod* (lies *quod est*) *in effectu secundum se acceptum per modum principii et causae formalis ipsius effectus secundum se accepti, nihil prohibet de se communicabile et commune esse . . .*[3]

Die Stellung, welche Albert selbst dem Buche *de causis* gegenüber eingenommen, wird bald eingehender zu erörtern sein. Vorher mögen noch die grossen Söhne des hl. Franziscus, Alexander von Hales und Bonaventura, zur Sprache kommen.

---

1 A. a. O. II, 394.

2 Bei Jammy t. I. p. 13 ff.

3 Ueber Albert's eigene Universalientheorie s. von Hertling Albertus Magnus S. 74 ff.

Es ward gelegentlich schon wiederholt bemerkt, dass der Name *liber de causis* aller Wahrscheinlichkeit nach von Alexander von Hales (gest. 1245) herstammt. Er leitet in seiner *Summa uniuersae theologiae* Citate aus unserm Buche ständig[1] mit den Worten ein: *(ait) philosophus in libro de causis.*

Vor Alexander ist dieser Titel, so viel ich sehe, nicht nachzuweisen. In der Folge aber ist er der allein herrschende. Albert der Grosse sowohl wie Bonaventura führen das Buch stets und ausschliesslich unter diesem Namen ein; Thomas von Aquin im Eingange seines Commentares bemerkt über die Aufschrift desselben: *apud Latinos 'de causis' dicitur.*

Die Kürze und Prägnanz dieses neuen Namens musste den weitschweifigen und wenig passenden ursprünglichen Titel schnell aus dem Gebrauche verschwinden und der Vergessenheit anheimfallen lassen.

Die Genesis der jüngeren Bezeichnung liegt zu Tage; § 1 hebt an mit der These: *omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa uniuersalis secunda* — und in der Erläuterung dieser These sagt Thomas von dem Inhalte des ganzen Buches nicht mit Unrecht: *intentio igitur huius libri .... est determinare de primis causis rerum*[2].

Alexander's Ausdruck *philosophus in libro de causis* gibt noch zu einer anderen Bemerkung Anlass. *Philosophus* kann s. v. a. der Philosoph, d. i. Aristoteles, sein; näher jedoch liegt wohl, schon wegen des Zusatzes *in libro de causis*, die Uebersetzung: ein Philosoph[3]. Sonstige Angaben oder Andeutungen über die Persönlichkeit des Verfassers kommen bei Alexander, so viel ich weiss, nicht vor.

---

1 Ich sehe hier ab von der Stelle pars II. qu. 6 membr. 2 art. 2, wo die erste These des Buches, als ein allgemein bekanntes und zugestandenes Axiom, ohne Angabe des Quellortes eingeführt wird.

2 Vgl. oben S. 15—16.

3 Auch Erdmann a. a. O. I, 324 hat in einer Aufzählung der Philosophen, welche Alexander in seiner *Summa* anführt, unterschieden zwischen dem „*philosophus* d. h. Aristoteles" und dem „*philosophus de causis*". Freilich ist diese letztere Bezeichnung ungenau. Alexander sagt nicht: *philosophus de causis* („der Philosoph, welcher über die Ursachen geschrieben hat"), sondern: *philosophus in libro de causis.* — Bei Bonaventura kommen allerdings, wie wir bald sehen werden, diese beiden Ausdrücke neben einander vor.

Aber schon der Umstand, dass Alexander in seiner *Summa* von unserm Buche Gebrauch machte, dürfte für die weiteren Geschicke des letzteren von nachhaltigem Einflusse gewesen sein. Die Bedeutung dieser *Summa* selbst musste auch dem Buche *de causis* Erwähnung und Berücksichtigung in der theologischen Literatur der nächsten Folgezeit sichern. Die Autorität, welcher unser Buch sich fürderhin zu erfreuen hatte, mag zu einem nicht unbedeutenden Theile bedingt und getragen sein durch das Ansehen des *doctor irrefragabilis et theologorum monarcha.*

Es war die zweite These unseres Buches, welcher Wilhelm von Auvergne eingehende Beachtung schenkte. Eben diese These verwendet Alexander gleich auf den ersten Blättern seiner *Summa*[1], pars I. qu. 12 membr. 2, bei Erörterung der Frage *de aeternitate quid sit secundum rem.* Nachdem er einige Scheingründe für die Antwort: *aeternitas est deus* namhaft gemacht, ruft er *in contrarium* an einen Satz Augustin's *(in libro 83 quaestionum qu. 23): anima fit aeterna aeternitatis participatione: non ita aeternus deus, sed quod ipsius aeternitatis est auctor*[2] — und einen Ausspruch unseres Buches: *item philosophus in libro de causis: omne quod est aut est ante aeternitatem, ut deus, aut cum aeternitate, ut angelus et anima, aut post aeternitatem, ut tempus aut temporalia*[3].

Jenes *ante* fasst Alexander nicht, wie Wilhelm, als ein ursächliches, sondern als ein zeitliches prius. Er glaubt nämlich die *aeternitas* umdeuten und abschwächen zu dürfen in *perpetuitas* oder *aeuum.*

Die *responsio* erinnert an die verschiedenen Gebrauchsweisen des Wortes *aeternitas.* Im eigentlichen Sinne *(diuturnitas sine principio et sine fine et sine mutabilitate)* eignet die *aeternitas* der Gottheit ausschliesslich: *sed cum dicitur aeternitas, signatur diuina essentia*

---

1 Ich citire nach der 1482 zu Nürnberg (bei A. Koburger) in vier Foliobänden erschienenen Ausgabe.

2 *Si ergo,* fügt Alexander bei, *semper differunt in substantia auctor et eius effectus, non est igitur deus aeternitas, cum sit auctor aeternitatis.* — In der Mauriner-Ausgabe der Werke Augustin's (Paris 1679—1700) t. VI. col. 6 lautet jene Stelle: *et anima aeternitatem uel intelligitur uel creditur consequi, sed aeterna aeternitatis participatione fit. non autem ita aeternus deus, sed quod ipsius aeternitatis est auctor.*

3 *Si ergo,* heisst es weiter, *deus est ante aeternitatem, et nihil est ante se, non erit aeternitas deus.*

ut diuturnitas immensa, quemadmodum cum dicitur incircumscriptibilitas, signatur ut extensio immensa. Häufig aber wird das Wort gebraucht im Sinne einer *duratio non habens finem: et secundum hoc nomen aeternitatis extenditur ad creaturas perpetuo (perpetuas?), et in hoc sensu intelliguntur auctoritates Augustini et philosophi.*

Im weiteren Verlaufe jener quaestio *de aeternitate*, membr. 9 art. 4 § 2, stellt Alexander die These auf: zwischen *aeuum* und *tempus* gebe es eine *mensura durationis media* nur *secundum rationem,* aber nicht *secundum rem.* Der zweite der drei Gründe, auf die er sich beruft, ist unserm Buche entnommen: *item philosophus in libro de causis: inter rem cuius substantia et operatio est in momento aeternitatis, et rem cuius operatio et substantia est in momento temporis — et aeternitatem appellat aeuum.*

In unserm Buche § 30 heisst es: *inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis, et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis, existens est medium et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.* Der Verfasser, argumentirt Alexander, kennt kein Mittleres zwischen *aeternitas* d. i. *aeuum* und *tempus.* Je seltsamer und befremdender hier der Recurs auf das Buch *de causis* erscheint, um so deutlicher spricht derselbe für Alexander's Vertrautheit wo nicht mit dem Sinne, so doch mit dem Wortlaute dieses Buches.

In jener *res* aber *cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis* — findet der christliche Dogmatiker den Engel wieder: *quamuis ergo,* bemerkt er zur Verständigung, *angelus operetur in tempore, sicut ministrando nobis, uel contempletur cum intentione maiori et minori: tamen non erit medium ponere inter aeuum et tempus, quia secundum substantiam et operationem suam inuariabilem mensuratur aeuo, secundum uero operationem uariabilem tempore*[1].

Auf Grund dieser Deutung nimmt nun Alexander an einer späteren Stelle, pars II. qu. 20 membr. 1, keinen Anstand, die

1 In den *solutiones* wird dieser Gedanke noch weiter ausgeführt: *secundum substantiam et secundum operationem ipsius quae non mutatur, sicut est intelligere et uidere deum, mensuratur aeuo; quantum uero ad operationem in qua mutatur, sicut est operatio qua ministrat nobis, mensuratur tempore . . . . . quantum uero ad operationem contemplationis intensae uel remissae uel contemplationem huius rei desinentis esse, si respiciatur essentia actus qui non mutatur, mensurabitur aeuo, si respiciatur circumstantia uel materia actus, mensurabitur tempore.*

30. These des Buches *de causis* unter die Beweise für die Existenz von Engeln einzureihen. Das Citat lautet hier: *item philosophus in libro de causis: est quaedam substantia cuius substantia est in aeternitate et actio in tempore, ut anima, quaedam cuius substantia et actio est in tempore, ut substantia corporea, et quaedam cuius substantia et actio est in aeternitate.* — *Et hoc,* fährt Alexander erläuternd fort, *congruit ad perfectionem uniuersi. ex quo (et quia?) in uniuerso est reperire reliqua duo substantiarum genera, erit et reperire tertium. huiusmodi autem substantia est angelus. quod patet quia ibi accipit aeternitatem pro aeuo, cum in eodem libro* (§ 2; s. vorhin) *dicat quoddam esse esse ante aeternitatem: et constat quod non potest accipere aeternitatem nisi pro aeuo. ergo necessario est ponere angelum.*

Anderswo ist unser Buch zur Begründung des irrigen *uidetur quod non* benützt. Ist Gott, wird pars I. qu. 48 membr. 1 gefragt, *nominabilis?* Es scheint nicht . . . . . *item philosophus in libro de causis* (§ 5): *prima causa superior est omni narratione neque eius est loquela. deficiunt enim linguae ad narrationem ipsius. ergo non est nominabilis.* — Die betreffende *solutio* entgegnet: *quod dicit philosophus quod deficiunt linguae ad eius narrationem, intelligendum est prout narratio dicit plenam et integram esse ipsius notificationem.*

In den Erörterungen über den Schöpfungsbegriff, pars II. qu. 6 membr. 2 art. 2, wird das *creare* als *primus actus actuum diuinorum et dignior aliis* bezeichnet . . . . . *nobilior est actio qua datur esse inquantum huiusmodi, quam qua proximo datur aliqua additio super esse. 'omnis enim prima causa et uniuersalis plus influit super causatum quam causa secunda'. sed a causa prima influit esse eis, ergo nobilior est actio: sed actio illa est creatio, ergo creatio est nobilior aliis actionibus.* — Das Buch *de causis* wird hier nicht genannt; jenes Axiom ist bekanntlich die erste These desselben[1].

Alexander von Hales starb 1245 zu Paris, ohne seine *Summa theologiae* fertig gestellt zu haben. Durch die Hand seiner Schüler ward sein Werk zu Ende geführt und 1252 der Oeffentlichkeit übergeben. Hinsichtlich der Ordnung und Gliederung des Stoffes folgte Alexander im Grossen und Ganzen den Sentenzen des Lombarden; doch ist er nicht blosser Sententiarier, sondern auch

1 Auch zu dem Ausdrucke *additio super esse* vgl. unser Buch § 19.

Systematiker; es liegt in ihm, wie Werner[1] sich ausdrückt, der Commentator im Streite mit dem freilich noch danieder gehaltenen construirenden Dialektiker.

In den Jahren 1243—45 sass als Schüler zu Alexander's Füssen Johann von Fidanza, mit dem Beinamen Bonaventura, der nachmalige *doctor seraphicus* (gest. 1274). Er ging einen Schritt weiter als sein Lehrer. Er scheidet die Funktionen des Sententiariers und des Systematikers, und beschränkt sich bei der Auslegung der Sentenzenbücher mit bewusster Absichtlichkeit auf die Aufgabe der blossen Commentirung, dem Texte des Lombarden unbedingt sich anschliessend, und denselben von Distinktion zu Distinktion mit umfassenden Erläuterungen begleitend[2].

Das Buch *de causis* gelangt dabei zu sehr reicher und mannigfaltiger Verwendung[3].

Dem Verfasser des Buches gibt Bonaventura sehr wechselnde Bezeichnungen. Jedenfalls unterscheidet er ihn von Aristoteles. Bald nennt er ihn *philosophus in libro de causis*, bald *philosophus de causis,* bald *auctor in libro de causis,* bald *auctor de causis,* bald *philosophus.* Einzelne Sätze des Buches werden als *auctoritas in libro de causis,* als *uerbum de causis,* als *uerbum philosophi* eingeführt. Die am häufigsten verwendeten Thesen pflegen jedoch als bekannte und unbestreitbare Grundsätze, ohne Angabe des Quellortes und überhaupt ohne Andeutung anderweitiger Entlehnung, in die Darstellung verflochten zu werden.

So gilt namentlich die erste These des Buches bei Bonaventura, wie schon bei Alexander von Hales, als ein feststehendes Axiom, welches überall da Anwendung findet, wo eine Reihe von Ursachen in Frage kömmt.

Es kann nicht angenommen werden, lehrt Bonaventura in libr. I. dist. 12 art. 1 qu. 2, dass der hl. Geist vom Vater in reicherem Masse *(plenius)* ausgehe als vom Sohne. Das zweite

1 Der hl. Thomas von Aquin I, 315.

2 In der Lyoner Gesammtausgabe der Werke Bonaventura's vom Jahre 1668 (in 7 Foliobänden) füllt dieser Commentar den vierten und den fünften Band.

3 Herr P. Ignatius Jeiler, O. S. Fr., z. Z. Vicepräfect des Collegiums des hl. Bonaventura zu Quaracchi bei Florenz, hatte die zuvorkommende Freundlichkeit, mir ein Verzeichniss der in Bonaventura's Sentenzen-Commentar gefundenen Citate aus dem Buche *de causis* zugehen zu lassen.

oppositum wendet ein: *omnis causa prima plus influit quam secunda. sed pater est primum principium spirandi: ergo plus influit quam filius.* — Das angerufene Princip *(illud)* erwiedert die bezügliche *solutio, solum habet locum ubi pluralitas causarum est. hic autem non est pluralitas nec causarum nec principiorum: ideo non habet hic locum.*

Dagegen kann dasselbe allerdings verwerthet werden bei der Frage: *in quo residet maior potestas ad consecrandum, an in sacerdote an in uerbo?* — in libr. IV. dist. 13 art. 1 qu. 3. Es ist freilich zu antworten: *una est potestas conficiendi (sacramentum eucharistiae) consistens in ministro et in uerbo.* Aber durchaus zulässig ist die Argumentation (fund. 3): *uerbum est effectus sacerdotis. sed effectus non est maioris uirtutis quam causa, quia causa prima plus influit quam secunda. ergo sacerdos plus influit quam uerbum, cum sit causa uerbi.*

Indessen auch zur Verständigung über die Hervorbringung der Welt durch Gott aus Nichts leistet jenes Princip mehrfache Dienste. In libr. II. dist. 1 pars 1 art. 1 qu. 1 fund. 1: *quanto producens est prius et perfectius, tanto plus influit in rem. ergo primum et perfectissimum influit totum et in totum: et si hoc, ergo totum producit. sed primum agens est huiusmodi: ergo res productae sunt omnino, hoc est secundum principium materiale et formale.* — Ebenda pars 2 art. 1 qu. 1 fund. 4: *quanto causa prior, tanto uniuersalior: unde prima est uniuersalissima. et quanto uniuersalior, tanto plurium principium. ergo cum principium productiuum uniuersale* (l. *uniuersi*) *sit simpliciter primum: debuit ergo et potuit exire ab ipso multitudo rerum*[1].

Ja selbst bei Beleuchtung des innergöttlichen Entwicklungsprocesses glaubt Bonaventura das fragliche Princip zu Hülfe nehmen zu dürfen, und bei dieser Gelegenheit nennt er dasselbe mit Nachdruck *uerbum philosophi.*

In der ersten Person der Gottheit, führt er in libr. I. dist. 27 pars 1 art. 1 qu. 2 aus, ist nicht die Vaterschaft der Grund des Zeugens, sondern das Zeugen der Grund der Vaterschaft: *generatio est ratio paternitatis, non e conuerso.* Worin aber gründet das Zeugen des Vaters? *Generat,* wird ad 3 geantwortet, *quia deus innascibilis, et ultra non est ponere quare est innascibilis.* Folgen Autoritäts-

1 Vgl. in libr. I. dist. 37 pars 1 art. 1 qu. 1 — *deus in omnibus rebus est* — fund. 2: *quanto causa prior, tanto uniuersalior: ergo causa prima est uniuersalissima. sed quanto aliquid uniuersalius, tanto influit in plura. ergo cum prima causa sit uniuersalissima, influit in omnia . . . . .*

beweise und Vernunftgründe . . . . . *mouet etiam uerbum philosophi qui dicit quod principia quanto sunt priora, tanto potentiora, et quod causa prima plus influit, et quod quae est simpliciter prima summe habet influere per omnem modum. si ergo uidemus in ordine causarum, inter quas est ordo essentialis, quod primitas facit esse summam influentiam in causa et maiorem influentiam secundum essentiam, pari ratione ubi est ordo personarum, primitas in prima persona est ratio producendi alias. et quia 'innascibilis' dicit primitatem, hinc est quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis.*

Ganz anders urtheilt Bonaventura über den Satz in § 3 unseres Buches: *causa prima creauit esse animae mediante intelligentia.* Er erwähnt desselben in libr. II. dist. 18 art. 2 qu. 3 *in corp.* gelegentlich der Frage nach dem Ursprunge der Seele. *Quidam namque dixerunt quod animarum productio est mediante intelligentia . . . et hoc plures senserunt philosophi, et sensisse uidetur auctor in libro de causis. ratio autem quae mouit eos ad hoc ponendum fuit et diuina unitas quae non patiebatur ut deus immediate produceret multa, et diuina immutabilitas quae non patiebatur ut deus produceret noua. sed haec tamquam haeretica abicienda sunt et ostensa sunt esse falsa supra dist. 1. unde uerbum illud de causis tamquam haereticum est respuendum, nisi quis intelligat quod anima dicatur creari ab intelligentia in hoc quod aliquam inluminationem suscepit* (l. *suscipit*) *mediante illa. intelligentia enim secundum philosophum excedit animam in claritate cognitionis, et ideo dicit quidam philosophus quod anima rationalis creatur in umbra intelligentiae, et sensibilis in umbra rationalis. hoc autem dictum est quia una deficit a perfectione alterius, non quod una producatur ab altera.*

Die vierte These, *prima rerum creatarum est esse*, concedirt Bonaventura. In libr. II. dist. 1 pars 1 art. 3 qu. 2 — zwischen *creatio passio* und *creatura* ist kein realer Unterschied — wird sie zum Ausgangspunkte eines Beweisgrundes (fund. 1) gemacht[1]. In libr. I. dist. 8 pars 2 art. 1 qu. 2 — *simplicitas in solo deo est essentialiter* — diente sie zur Stütze eines Einwurfs (opp. 3)[2].

1 *Uidetur per philosophum de causis: prima rerum creatarum est esse. sed nihil ex parte creaturae est ante creari. ergo creari non est aliud quam esse: ergo nec creatio aliud quam essentia: ergo nulla est differentia creationis ad creaturam.*

2 *Omne illud ante quod non est aliud est simplex, quia si compositum est, necessario habet ante se aliud. sed ens est primum, sicut dicit auctor de causis: sed primum rerum creatarum est esse. ergo etc.*

Die fünfte These erscheint in libr. I. dist. 22 art. 1 qu. 1 opp. 3, ganz wie bei Alexander von Hales, als ein Scheingrund gegen die Nennbarkeit Gottes; ihr Autor heisst *philosophus in libro de causis.* Das Echo dieser These, so scheint es, tönt in libr. IV. dist. 10 pars 2 art. 2 qu. 1 — über die Unbegreifbarkeit der realen Gegenwart Jesu Christi in dem allerheiligsten Sacramente — in dem *oppositum 3: quod est supra intellectum, est supra uerbum et sermonem, quia sermo ortum habet ab intellectu: ergo non uidetur quod aliquis possit de hoc sacramento loqui.*

Auch die dreissigste These findet bei Bonaventura ähnliche Verwendung wie bei Alexander. Die *mensura conditionis angelicae naturae*, heisst es in libr. II. dist. 2 pars 1 art. 1 qu. 1, muss verschieden sein von der Zeit. Das erste *fundamentum* lautet: *uidetur per philosophum in libro de causis in penultima propositione: inter rem cuius substantia et operatio est in aeternitate, et rem cuius substantia et operatio est in tempore, est res media cuius substantia est in aeternitate et actio in tempore. sed hoc non potest intelligi de aeternitate increata: ergo de creata: et hanc distinguit a tempore et ponit mensuram substantiarum spiritualium et incorruptibilium.*

Die nämliche These benützt Bonaventura zu einem Beweise für den bekannten Satz des hl. Thomas, dass der Engel alles Creatürliche *per species innatas* erkenne: in libr. II. dist. 3 pars 2 art. 2 qu. 1 fund. 3: *hoc ipsum uidetur per auctoritatem in libro de causis: omnis intelligentia est plena formis. sed si species reciperet, non esset plena. ergo angelus omnia creata cognoscit per species innatas.*

Interessant ist auch die Anwendung der fünfzehnten These auf die Lehre von der die Creatur im Dasein erhaltenden Mitwirkung Gottes. In libr. II. dist. 37 art. 1 qu. 2 *in corp.: non solum omnem actionem, uerum etiam omnem conseruationem necesse est a deo esse ..... esse creaturae non potest conseruari absque munificentia creatricis essentiae ..... creatura* (l. *in creatura*) *est aliqua potentia ad durandum: sed illa non est omnino in actu, immo est in potentia quodammodo respectu illius uirtutis quae est actu infinita. et hoc est quod uult dicere philosophus in libro de causis, quod omnes uirtutes infinitae pendentes sunt per unum infinitum principium quod est uirtus uirtutum.* — In libr. I. dist. 43 art. 1 qu. 1 *in corp.: nulla uirtus creaturae respectu durationis infinitae est pure actiua, immo necesse est per diuinam influentiam conseruari; similiter nec*

quantum ad productionem actus. unde habet infinitatem passiuam etiam in recipiendo, et ideo nulla est actu infinita, sed solum in potentia. et quia infinitum in potentia pendet ex infinito in actu, ideo omnis infinitas durationis creaturae et operationis pendet ex infinitate uirtutis increatae. et hoc est quod dicit philosophus in libro de causis, quod omnes uirtutes infinitae pendentes sunt per unum infinitum primum quod est uirtus uirtutum.

Die sechszehnte These wird gleichfalls in recht ansprechender Weise verwerthet. In libr. I. dist. 43 art. 1 qu. 1 fund. 5: *omnis potentia quae omnino indifferens est ab essentia est infinita. sed diuina potentia est huiusmodi. ergo est infinita . . . . . et hoc est quod dicit philosophus in libro de causis, quod uirtus quanto magis unita, tanto magis infinita. cum ergo diuina potentia sit infinitissima, quia est omnino idem cum sua origine, ubique potest tamquam in sua origine: ergo numquam inuenit non posse.* — In libr. II. dist. 1 pars 2 art. 1 qu. 1 fund. 3: *quanto substantia simplicior, tanto potentior: quia uirtus quanto magis est unita, tanto magis infinita. sed quanto potentior, tanto in plura potest. ergo si substantia primi principii est simplicissima, ergo et potest et debet ad sui manifestationem producere multa, cum ipsa sit unica*[1].

Die dreiundzwanzigste These wird zweimal mit den Worten *dicit philosophus* eingeleitet. In libr. I. dist. 37 pars 1 art. 3 qu. 1 *(utrum deus sit in omnibus rebus aequaliter siue uniformiter)* fund. 1: *sicut dicit philosophus, prima causa uno modo se habet ad omnia, licet omnia non habeant se uno modo ad ipsam. sed omnia in deo sunt uniformiter, quia sunt uita et creatrix essentia. ergo multo fortius deus in omnibus rebus est aequaliter et uniformiter.* — In libr. III. dist. 32 art. 1 qu. 3 *(utrum deus diligat omnes creaturas aequaliter)* opp. 2: *secundum quod dicit philosophus, primum uno modo se habet ad omnia. sed deum diligere creaturam hoc est deum aliquo modo ad creaturam se habere. ergo si uniformiter se habet ad omnia, uniformiter et aequaliter se habet ad ea: non ergo diligit unam magis quam aliam.*

---

1 In libr. I. dist. 37 pars 1 art. 1 qu. 1 ad 3 gibt eine falsche Anwendung des Satzes *omnis uirtus unita plus est infinita quam multiplicata* — unserm Heiligen zu der Erklärung Anlass: *unitio uirtutis, quae facit ad eius magnitudinem, per se attenditur respectu subiecti, per accidens respectu obiecti: respectu autem subiecti attenditur per subiecti simplicitatem, respectu autem obiecti per indistantiam a uirtute, quia uirtus tanto potentior, quanto obiecto propinquior.*

An der ersteren Stelle, in libr. I. dist. 37 pars 1 art. 3 qu. 1, tritt ein *oppositum* (1) auf: *omne quod recipitur in aliquo, est ibi per modum recipientis, et non recepti. sed creaturae non sunt aequaliter capaces dei. ergo non est aequaliter in eis deus.* — Ein richtiges Axiom, entgegnet die betreffende *solutio*, ist hier unrichtig angewendet: *quod omne quod recipitur est per modum recipientis . . . uerum est ubi receptum dependet a recipiente, ut species a uirtute cognoscente. in proposito autem non sic est: unde diuina essentia existens in re non accipit modum rei.* — In dieser Entgegnung liegt eine unverkennbare Bezugnahme auf § 9 unseres Buches[1].

Thomas von Aquin führt das Axiom: *receptum est in recipiente secundum modum recipientis,* wie später zu zeigen sein wird, wieder und wieder auf das Buch *de causis* (§ 9. 11. 19) zurück.

Auffallend, weil nicht nachweisbar, ist das ausdrückliche Citat in libr. I. dist. 9 art. 1 qu. 1 *(utrum in diuinis sit ponenda generatio)* opp. 3: *ubi est generatio, ibi est corruptio, unde auctor de causis ait quod propter longe stare a principio reliquo modo compleuit esse deus, continuam etiam in his faciens generationem. et huiusmodi signum est quod sola corruptibilia generant et generantur in creaturis: sed in deo nulla cadit corruptio, ergo nec generatio.* — Hier hat den hl. Bonaventura sein Gedächtniss getäuscht. Er denkt an den Satz bei Aristoteles *De gen. et corr.* II, 10, welcher beispielsweise bei Duns Scotus *De rerum principio* qu. 2 art. 1 nr. 6 lautet: *propter longe a principio distare reliquo modo compleuit esse deus, continuam faciens generationem.*

Einlässlicher als Alexander von Hales und Bonaventura, haben die beiden Zierden des Dominikanerordens, Albert der Grosse und sein Schüler Thomas von Aquin, sich mit dem Buche *de causis* beschäftigt. Sie haben mehr oder weniger in allen ihren Schriften, bald in dieser, bald in jener Weise, auf dieses Buch Bezug genommen.

---

1 Ein Gleiches gilt von der ganz ähnlichen Bemerkung in libr. II. dist. 2 pars 2 art. 2 qu. 3 ad 4 über die Tragweite des genannten Axiom's: *uerum est ubi receptum dependet a recipiente, sicut species recipitur in organo et recipitur in intellectu, et existentia eius dependet ex eo in quo recipitur, et se habet ad illud per modum informantis: hinc est quod recipit modum suae existentiae ab eo in quo recipitur.*

Sie haben dasselbe aber auch besonderer Erläuterungsschriften gewürdigt.

Albert's Werk *de causis et processu uniuersitatis*[1] ist in zwei Bücher abgetheilt, von welchen das erstere *de proprietatibus primae causae et eorum quae a prima causa procedunt*, das letztere *de terminatione causarum primariarum* überschrieben ist.

Das erste Buch wird eröffnet durch einen *tractatus de opinionibus antiquorum*. Albert erörtert und bekämpft die *ratio Epicureorum* — Epikur und Alexander[2] — (c. 1—2), die *positio Stoicorum* — Sokrates und Plato[3] — (c. 3—4) und die *opinio Auicebron* — *in libro qui dicitur fons uitae*[4] — (c. 5—6), und verbreitet sich alsbald über die schlechthinige Nothwendigkeit eines *primum principium in omni genere causarum*, sowie über die diesem ersten Principe seinem Begriffe nach zukommenden Eigenthümlichkeiten (c. 7—11). Drei weitere Traktate handeln *de scientia primi et de his quae scientiae primi conueniunt* (c. 1—8), *de libertate, uoluntate et omnipotentia primi* (c. 1—6) und *de fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine* (c. 1—8).

---

1 So ist das Werk in Jammy's Ausgabe der Schriftenmasse Albert's, t. V. p. 528—655, betitelt. In den Handschriften, wie auch bei Jammy selbst in dem Inhaltsverzeichnisse zu Anfang des fünften Bandes, lautet der Titel voller: *liber de causis et processu uniuersitatis a prima causa* (oder *a causa prima*). Diese Aufschrift haben zwei handschriftliche Exemplare zu München: *Cat. codd. lat. bibl. reg. Monac.* t. I, 2. p. 27: cod. 2757 und t. II, 2. p. 86: cod. 12703 —, drei zu Venedig: *Bibl. manuscr. ad S. Marci Venetiarum. Codd. mss. lat.* t. IV. p. 123. 126. 130 —, und eines zu Saint-Omer: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements* t. III. p. 264.

2 Diese *ratio Epicureorum* läuft auf den Satz hinaus: *deum, noym et materiam primam esse eiusdem essentiae et uere esse substantiam, et nihil aliorum, sed omnia alia esse accidentia et dispositiones substantiae.* — Jener Alexander ist eine schwer zu identificirende Persönlichkeit. Nach Ch. Jourdain in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* t. XXVI, 2e partie, p. 489 ff. ist es Alexander von Aphrodisias, nach Hauréau ebenda t. XXIX, 2e partie, p. 319 ff. wäre es Dominicus Gundisalvi; vgl. vorhin S. 216 Anm. 4 und Anm. 5.

3 Sokrates und Plato werden bei Albert regelmässig als Vertreter der Stoischen Schule aufgeführt; vgl. Hauréau *Histoire de la phil. scol.* II, 1, 282 Anm. 1.

4 Vgl. oben S. 132.

Bach[1] hat dieses erste Buch „eine Art *summa philosophiae,* eine für Albert's Zeit höchst wichtige historisch-kritische Uebersicht über die Erkenntnissprincipien (?) der wichtigsten philosophischen Systeme vor ihm, eine Art Brevier der Gesammtphilosophie" genannt.

Das zweite Buch leitet Albert mit den Worten ein: *cum in superioribus determinatum sit de proprietatibus eius quod est necesse esse et de his quae sunt ab ipso, restat nunc de causis primariis determinare.*

Zum Führer in diesen Untersuchungen nimmt er sich das Buch *de causis,* und ist auf dieses Buch ohne Zweifel auch die Aufschrift des ganzen Werkes zurückzuführen.

Albert erblickt in diesem Buche einen zuverlässigen Dollmetscher der Lehranschauungen der peripatetischen Schule, und er will hier wie anderswo lediglich die Doctrin der Peripatetiker zur Darstellung bringen. An einer früheren Stelle wurden seine Angaben über die Herkunft unseres Buches einer näheren Erörterung unterzogen. Er weiss, dass das Buch in der ihm vorliegenden Gestalt nicht als ein Werk des Aristoteles bezeichnet werden darf, glaubt aber, dass die meisten der Thesen des Buches einer Schrift des Aristoteles entnommen sind, und die übrigen auf arabische Commentatoren des Aristoteles zurückgehen[2].

Es gibt, beginnt Albert, mit Einschluss der *causa prima,* vier *causae primariae: scilicet causa prima, intelligentia, anima nobilis*[3] *et natura prout est natura forma diffusa in primis naturantibus principiis omnia constituentibus in inchoatione et motu et perfecto esse naturali* (tract. 1. c. 2). Diese *causae primariae,* fügt er noch bei, sind nicht zu verwechseln mit den sog. *substantiae simplices et primae: quamuis causae primariae non sint nisi quattuor quae causae esse possunt, in genere tamen sunt septem substantiae simplices et primae, scilicet causa prima, intelligentia, anima, materia, forma, caelum et elementum* (c. 3). Und nach diesen Vorbemerkungen geht er sofort zur Commentirung unseres Buches über, und schlägt dabei im

1 Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden S. 188. Es wird hier, S. 188—196, eine Inhaltsskizze jenes ersten Buches gegeben.

2 Seine Worte sind oben, S. 126—128, mitgetheilt.

3 Dieser Ausdruck stammt aus § 3 unseres Buches.

Wesentlichen ganz dasselbe Verfahren ein, welches er in seinen Commentaren zu den Schriften des Aristoteles innezuhalten pflegt.

Er reproducirt ein jedes Kapitel in erweiternder Paraphrase, schiebt zur Erläuterung schwierigerer oder zur weiteren Ausführung wichtigerer Stellen längere oder kürzere Excurse ein und lässt zum Schlusse *(capitulariter restringendo quae dicta sunt* oder *capitulariter loquendo* oder dgl.) den Wortlaut des betreffenden Kapitels folgen, jedesmal wiederum mit erklärenden Zwischenbemerkungen durchflochten.

Er theilt den ganzen Stoff in fünf Traktate ab: *de potentiis et uirtutibus earum,* sc. *causarum primariarum — de intelligentiis — qualiter intelligentiae sunt causa motus infiniti — de regimine uniuersorum a causa prima — de primorum principiorum incorruptibilitate.*

Diese Aufschriften sind wenig zutreffend, und die Abtheilung selbst ist wenig begründet. Das Ganze ist eben nichts anderes als eine fortlaufende Bearbeitung unseres Buches: der erste Traktat (c. 4 ff.) beschäftigt sich mit den §§ 1—5[1], der zweite umfasst die §§ 6—14[2], der dritte beschränkt sich auf die §§ 15—18[3], der vierte erörtert die §§ 19—23[4], und für den fünften bleiben noch die §§ 24—31[5]. Nur die Massenhaftigkeit des Stoffes liess irgend welche Gliederung als wünschenswerth erscheinen.

Albert selbst will, wie schon gesagt, nur die Peripatetiker zum Worte kommen lassen. Er hat nicht etwa in und mit der Doctrin der Peripatetiker zugleich seine eigenen Ansichten vorgetragen. Zu wiederholten Malen legt er ausdrücklich gegen diese Unterstellung Verwahrung ein.

Gleich zu Anfang, tract. 1. c. 2, wo er den Begriff der *anima nobilis* erläutert, betont er mit Nachdruck, er wolle in dem vorliegenden Werke *(hic)* lediglich die Theorie der Peripatetiker ent-

1 Nämlich c. 4—6: § 1; c. 7—10: § 2; c. 11—16: § 3; c. 17—23: § 4; c. 24—25: § 5.

2 Nämlich c. 1—8: § 6; c. 9—13: § 7; c. 14—19: § 8; c. 20—24: § 9; c. 25—27: § 10; c. 28—30: § 11; c. 31—34: § 12; c. 35—41: § 13; c. 42—45: § 14.

3 Nämlich c. 1—6: § 15; c. 7—9: § 16; c. 10—14: § 17; c. 15—18: § 18.

4 Nämlich c. 1—4: § 19; c. 5—6: § 20; c. 7—8: § 21; c. 9—10: § 22; c. 11—15: § 23.

5 Nämlich c. 1—4: § 24; c. 5—7: § 25; c. 8—11: § 26; c. 12—14: § 27; c. 15—16: § 28; c. 17—20: § 29; c. 21—22: § 30; c. 23—24: § 31.

wickeln: *nihil de nostro dicentes, sed eorum intentionem prout possumus interpretantes.* Der zweite Traktat, *de intelligentiis,* hebt mit der Erklärung an (c. 1): *de intelligentiis dicturi primum oportet scire quod non dicemus de intelligentiis de nouo aliquid imponentes, sed tantummodo ponentes rationes Peripateticorum.* Und der Schlusssatz des ganzen Werkes, tract. 5. c. 24, lautet: „Es mag indessen ein Jeder sich auswählen was ihm zusagt; denn das Gesagte soll nur die Anschauungen der Peripatetiker wiedergeben, aber nicht als unsere Ansicht hingestellt sein, und ist es durch unserer Genossen unablässiges Drängen von uns nicht sowohl erbeten, als vielmehr erpresst worden“ [1].

Albert steht also hier ganz auf demselben Standpunkte, den er auch in seinen Commentaren zu den Schriften des Aristoteles einnimmt. Er hatte sich die Aufgabe gestellt, die peripatetische Philosophie ihrem ganzen Umfange nach in erläuternder Paraphrase seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen. Diese Reproduction der Lehre des Aristoteles oder der Aristoteliker soll aber keineswegs zugleich auch eine Darlegung seiner eigenen Anschauungen bilden [2].

---

1 Die grosse Mangelhaftigkeit der Jammy'schen Ausgabe macht sich an dieser Stelle wieder einmal recht fühlbar. Man liest bei Jammy t. V. p. 655 b: *eligat ergo unusquisque quod sibi placuerit: ea enim quae dicta sunt non assertionibus nostris inducta, sed assiduis postulationibus sociorum, ut Arist. potius extorta quam impetrata.* Nach den beiden vorhin erwähnten Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München, cod. lat. 2757 (saec. XV.) fol. 55 b (α) und cod. lat. 12703 (saec. XV.) fol. 268 b (β), ist zu lesen: *eligat uero (ergo β) unusquisque quod uult: ea enim quae dicta sunt secundum* (fehlt β) *Peripateticorum rationes determinata (determinate β) sunt, et non assertionibus nostris inducta, et* (fehlt α) *assiduis postulationibus sociorum nostrorum* (fehlt β) *potius extorta quam impetrata.*

2 S. von Hertling a. a. O. S. 24—25 und S. 35—36. — Es erhellt aus dem Gesagten, wie weit Prantl a. a. O. III, 99 fehl greift, wenn er, nach Constatirung der „ärgsten Widersprüche“ in den verschiedenen Ausführungen Albert's über die Universalienfrage, schliesslich meint: „Und so bricht vielleicht seine eigentliche Geistesrichtung . . . . . am meisten in seiner Schrift *„De causis et processu universitatis“* durch, in welcher er mit Vergnügen in der Mystik jenes gleichnamigen Buches *(De causis)* wühlt und natürlich nur die in Gottes Intelligenz befindlichen Universalien kennt“. — Albert selbst konnte wohl nicht nachdrücklicher, als es in den angeführten Aeusserungen geschieht, Protest erheben gegen die Zumuthung, er habe in dem Werke *de causis* „seine eigentliche Geistesrichtung“ durchbrechen lassen. Jene „Widersprüche“ aber in Betreff der Universalien hat von Hertling S. 76 Anm. 1 in das richtige Licht gesetzt.

Albert hat auch nicht verfehlt, genau die Stelle zu bezeichnen, welche der Interpretation des Buches *de causis* in dem Umkreis seiner Bearbeitung der Doctrin der Peripatetiker zukommen soll. *In hoc ergo libro*, schreibt er zum Schlusse (tract. 5. c. 24), *ad finem intentionis peruenimus. ostendimus enim causam primam et causarum secundarum ordinem, et qualiter primum uniuersi esse est principium, et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum. et haec quidem quando adiuncta fuerint undecimo primae philosophiae, opus perfectum erit.* — Dieser *liber undecimus primae philosophiae* ist Albert's Paraphrase des zwölften Buches der Aristotelischen Metaphysik; das elfte Buch dieses Werkes nach der heutigen Zählung hat Albert aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gekannt[1]. — Der Commentar zur Metaphysik des Aristoteles lag also bei Abfassung des Werkes *de causis* bereits vollendet vor[2]. Durch das letztere aber glaubt Albert die Bearbeitung der peripatetischen Metaphysik gewissermassen erst zum vollen Abschluss gebracht zu haben. Er findet wirklich in dem Buche *de causis* „*le dernier mot de la métaphysique péripatéticienne*“[3].

Die Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik hat Albert, wie er selbst angibt[4], erst nach erfolgter Reproduction der gesammten aristotelischen Naturkunde in Angriff genommen. Wenn er aber zum Schlusse unseres Werkes *de causis* bemerkt, dasselbe sei durch seiner Genossen, d. i. ohne Zweifel seiner Ordensbrüder, unablässiges Drängen von ihm nicht sowohl erbeten, als vielmehr erpresst worden, so spielt er, scheint es, deutlich auf Verhältnisse an, unter denen er, durch anderweitige Sorgen genugsam beansprucht, zu schriftstellerischen Arbeiten kaum mehr die erforderliche Ruhe und Musse fand. Sind wir damit auf die beiden letzten Lebens-Decennien Albert's hingewiesen, so ladet überdies der Umstand, dass Thomas von Aquin bei Abfassung seines Commentares zu unserm Buche von seines Lehrers Werk *de causis* allem An-

1 S. A. Jourdain a. a. O. p. 356—358, und von Hertling S. 65.

2 Es wird sehr häufig auf jenen Commentar zurückverwiesen. Vgl. nur das erste Buch tract. 1. c. 4 (p. 532 a): *multa talia in prima philosophia a nobis contra Stoicos dicta sunt* . . ., c. 9 (p. 537 a): *probatum est autem a nobis in sexto philosophiae primae* . . . und wiederum: *sicut in octauo primae philosophiae probatum est* . . . u. s. f.

3 Hauréau *Histoire de la phil. scol.* II, 1, 46.

4 S. seine Aeusserungen bei von Hertling S. 64 Anm. 1 und Anm. 2.

scheine nach keine Kenntniss hatte, zu der Vermuthung ein, das letztere sei nicht vor dem Jahre 1268 niedergeschrieben worden[1].

Uebrigens werfen jene *assiduae postulationes sociorum* von Neuem Licht auf das Ansehen, dessen sich das Buch *de causis* um jene Zeit erfreute, wie auch dieses Ansehen erst eine ausreichende Erklärung bietet für die Einlässlichkeit, mit welcher Albert das Buch interpretirt, wiewohl anderweitig ohnehin mit Arbeiten überladen.

Wie entledigt sich nun Albert seiner Aufgabe als Commentator?

Die seltsame Ausdrucksweise des lateinischen Textes unseres Buches konnte ihm die Ermittlung des richtigen Sinnes nicht wesentlich erschweren. Er war gewöhnt an eine solche Sprache. Die anderweitigen Uebersetzungen, deren er sich bedienen musste, redeten zum grösseren Theile durchaus kein geniessbareres oder verständlicheres Latein.

Einzelne Uebersetzungsfehler, welche aus dem Zusammenhange als solche erkennbar waren, berichtigt Albert stillschweigend ohne Mühe. So substituirt er für das unsinnige *cognoscit* (sc. *intelligentia*) *causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae* (§ 7) — in seiner Paraphrase, tract. 2. c. 13: *cognoscit ergo et causam suam et causatum suum, et utrumque horum cognoscit per modum substantiae suae, siue per naturam intellectualem et intellectibilitatem substantialem sibi conuenientem;* vgl. c. 11. Und wenn es § 11 heisst: *res agens in rem per modum causae non est in ea nisi per modum qui est causa eius*, so corrigirt Albert tract. 2. c. 30: *omne agens formaliter et uniuoce per modum causae non est in eo qui* — es ist wohl zu lesen *quod* — *agitur nisi per modum eundem quo est causa eius. non autem est causa eius nisi per formam causae, et non per esse causati. est ergo in eo per modum causae, et non per modum causati;* vgl. c. 29.

Misslicher gestaltete sich Albert's Lage da, wo er in seiner Vorlage auf arabische Worte stiess.

Das allzu sonderbare *helyatin* zum Schlusse des § 8 lautet bei Albert *hyleachim*[2]. In dieser Form klang das Wort schon weit

---

1 Das Jahr 1268 darf nämlich, wie später gezeigt werden soll, als *terminus a quo* hinsichtlich der Abfassungszeit des Commentares des hl. Thomas gelten.

2 Vgl. vorhin S. 194 Anm. 1. Vermuthlich beruht die Leseweise *hyleachim* in Jammy's Ausgabe auch schon auf späterer Entstellung, und hat

vertrauter; es erinnerte sofort an den unserm Interpreten wohl bekannten Terminus ὕλη. Er erklärt denn auch ohne Bedenken: *hyleachim .. denominatum est ab hyle*; es ist mithin s. v. a. „stoffartig". Ein solches *hyleachim* auch in der *intelligentia* und in der *anima* aufzuzeigen, fällt nicht schwer: *in incorporalibus hyle non est, est tamen ibi suppositum quod in sustinendo naturam communem hyle habet proprietatem.* Auch das unkörperliche Sein ist ja zusammengesetzt aus Sein *(esse, τὸ ὅτι)* und Sosein *(quod est, τὸ τί)* . . . *id quod est non est materia in incorporalibus, sed simplex suppositum quo communis natura ad esse hoc aliquid determinatur . . . quod autem subsistere facit et communitatem naturae terminat ad hoc aliquid, hylealis principii habet proprietatem.* Dies nun ist das *hyleachim* in der *intelligentia* und in der *anima.* Die *causa prima* hingegen hat ein solches *hyleachim* nicht. Allerdings muss auch sie ein *suppositum* haben, weil sie ein *hoc aliquid*, ein von allem anderen Sein unterschiedenes Sein, ist. Aber in ihr ist das *esse* identisch mit dem *quod est*, die Existenz coincidirt mit der Essenz: *causae autem primae non est aliquod hyleachim proprie loquendo, propter hoc quod ipsa per suam simplicitatem tantum est esse unum simplex . . . . .* tract. 2. c. 18—19.

Grössere Verlegenheit bereitet unserm Commentator das Wort *achili* oder *alachili.* § 4 und § 11 hat Gerhard diesen Terminus beibehalten, jedesmal aber hinzugefügt *id est intelligentia.*

Auffallender Weise kömmt das Wort an den genannten Stellen bei Albert nicht vor, weder in der Wiedergabe der betreffenden §§ selbst (tract. 1. c. 23 und tract. 2. c. 30)[1], noch in der voraufgehenden Erläuterung derselben (tract. 1. c. 17—22 und tract. 2. c. 28—29): allem Anscheine nach hat er dasselbe hier in seinem Textexemplare nicht vorgefunden.

Er kennt es aber doch. In seiner Vorlage kam es an einer früheren Stelle vor. In § 3 stand für *mediante intelligentia* in Albert's Text (tract. 1. c. 13) *mediante intelligentia et alachir.*

Albert selbst *hyleatim* oder *hyleathim* geschrieben. Es bleibt dann dahingestellt, ob er diese Schreibweise bereits vorfand, oder selbst *hely* . . . abänderte in *hyle* . . .

1 An der ersteren Stelle, tract. 1. c. 23, steht für *achili id est intelligentia* bloss *intelligentia*, und weiterhin für *alachili id est intelligentiam* bloss *intelligentiam.* An der letzteren Stelle, tract. 2. c. 30, wird *duae aliae alachili id est intelligentiae* durch *duae intelligentiae formales* ersetzt.

Et alachir ist offenbar ein entstelltes *id est alachili.*

Dieser Fehler aber musste Albert die richtige Deutung des Wortes *alachili* oder *alachir* unmöglich machen: *alachir* musste in seinen Augen etwas anderes sein als *intelligentia. Prima causa,* erläutert er (a. a. O.), *creat animam mediante intelligentia et alachir, non quod intelligentia pro·medio prima causa utatur, sed quod forma intelligentiae media sit in esse definitionis animae, sicut sensibile medium est in esse definitionis hominis, cum dicitur uiuum, sensibile, rationabile. et hoc modo terminus in esse animae nobilis est proportio ad alachri* (sic), *non quod alachir sit faciens animam uel constituens, quia mobile non constituit motorem, sed e conuerso mobile per motorem constituitur* . . .

Unter der *anima nobilis* versteht nämlich Albert, ebenso wie Thomas von Aquin[1], die Seele der himmlischen Sphären.

Gleich zu Eingang, tract. 1. c. 2, erklärt er: *anima nobilis . . . non est anima animalium uel hominum, sed orbium, sed est orbium etiam caelestium: eo quod necesse est quod omne quod mouetur se ipso habeat sibi coniunctum motorem, nihil autem a se localiter mouetur nisi anima. et ideo dixerunt Peripatetici caelos moueri ab anima, et unumquodque caelum habere propriam animam.*

Ebenhier heisst es von der *intelligentia: intelligentia uero est substantia intellectualis ex se, non ex adquisitione, cuius primum lumen intellectuale ab omnibus mouentibus et motis est desideratum, et ideo mouet inmobilis omne quod est, sicut desideratum inmobile mouet desiderium* . . . . .

Daraus erhellt sofort das wechselseitige Verhältniss zwischen der *intelligentia* und der *anima nobilis: haec autem anima lumen intelligentiae desiderans ad intelligentiam mouet caelum motu secundum situm ubique et semper, ut lumen intelligentiae sibi influxum per motum caeli explicet et producat ad effectum* . . .

Durch diese Darlegungen glaubt Albert den Satz, die erste Ursache habe das Sein der *anima nobilis* erschaffen *mediante intelligentia,* sattsam beleuchtet zu haben. Wenn aber noch hinzugefügt wird *et alachir,* so kann *alachir* nichts anderes bezeichnen, als die himmlische Sphäre selbst, welche von der *anima* ihre Bewegung erhält. In der That lässt sich dieser Sphäre in gewissem Sinne die Rolle eines Mediums bei Erschaffung der Seele zuweisen: *anima*

1 S. oben S. 17.

enim, secundum quod anima, est principium et causa motus in eo quod mouetur a se ipso. non autem est principium motus nisi forma determinante et proportionante ipsum (ipsam?) ad mobile. oportet igitur quod differentia ultima finiens et determinans esse nobilis animae sit inclinatio ad mobile circulariter. caelestis autem circulus apud sapientes Arabum alachir uocatur. esse igitur animae est intellectualitate formatum et ad alachir determinatum (tract. 1. c. 13).

Es würde zu weit führen, wollte ich noch näher auf den Commentar Albert's eingehen. Eine summarische Uebersicht des Inhaltes ist besonders einlässlich und sorgfältig von Philalethes, in einem dem ersten Gesange des *Paradiso* beigegebenen Aufsatze „Ueber Kosmologie und Kosmogenie nach den Ansichten der Scholastiker in Dante's Zeit", ausgearbeitet worden[1]. Mehrfach hat Albert, wie Philalethes mit Recht bemerkt, christliche Wahrheitselemente in die Darlegung der Lehre des Buches *de causis* einfliessen lassen; insbesondere hatte er schon in den seinem Commentare voraufgeschickten grundlegenden Erörterungen den Causalitätsbegriff unseres Buches in aristotelisch-christlichem Sinne abgeschwächt und umgedeutet[2].

Dass nun in den sonstigen Schriften des *doctor uniuersalis*, welche bekanntlich stets auf die Aeusserungen und Anschauungen Anderer in ausgedehntestem Masse Rücksicht nehmen[3], auch eine

---

1 In der neuen Ausgabe seiner Uebersetzung der Göttlichen Komödie (Leipzig 1865—66) III, 13—16.

S. 11 verwechselt Philalethes das Buch *de causis* mit der *στοιχείωσις θεολογική*, und spricht von einer arabischen Uebersetzung der letzteren, wo es sich um das arabische Original des ersteren handelt. Es ist dasselbe Missverständniss, welches uns früher schon, S. 46 Anm. 2, bei Wenrich begegnete.

S. 13 Anm. wird, zunächst von Albert's Commentar, bemerkt: „Von *intelligentia* und *anima nobilis* wird nur im Singular gesprochen, obgleich mehre Intelligenzen und *animae nobiles* angenommen werden". Albert hält sich lediglich an die Ausdrucksweise seiner Vorlage. So spricht er zu § 4 von *intelligentiae, intelligentiae superiores* und *intelligentiae inferiores*, und ebenso auch von *animae nobiles, animae nobiliores* und *animae ignobiliores* (tract. 1. c. 21—22).

2 Näheres hierüber bei Bach a. a. O. S. 188 ff.

3 „Seine eigene Theorie", sagt Haneberg Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus S. 22 von den Schriften Albert's, „gleicht einem Bächlein, das sich zögernd durch die gekrümmten Ufer fremder Meinungen durchwindet."

häufige, bald ausdrückliche, bald stillschweigende Bezugnahme auf das Buch *de causis* sich wiederfinden werde, ist bei dem hohen Ansehen, welches er diesem Buche beimisst, von vorneherein zu erwarten. Einige Beispiele, deren Zahl sich ohne Mühe nach Belieben vervielfältigen liesse, mögen hier genügen.

Ohne Zweifel hat § 3 unseres Buches ihm vorgeschwebt, wenn er in der Schrift *de natura et origine animae* tract. 2. c. 2[1], unter der Ueberschrift *de separatione animae rationalis a corpore secundum probationes Auicennae et Algazelis*, schreibt: *tres haec anima nobilis habet operationes naturaliter, diuinam uidelicet et intellectualem et animalem: diuinam quidem, sicut dicunt philosophi, eo quod ipsa est causatum habens similitudinem et imaginem causae primae; intellectualem autem eo quod ipsa in esse progreditur sub lumine intellectus intellectualium substantiarum . . . . .; animalem autem habet ex suis potentiis quae sunt uegetatiuae et sensitiuae, quae tamen secundum esse suum, et non secundum esse illarum sunt in ipsa . . . . . et ideo cum in esse suo proprio et naturali sit diuina et intellectualis luminis forma quaedam, constat quod secundum essentiam suam et esse proprium non dependet a corporeo organo aliquo. et sic ipsa non est uirtus in corpore, sed separata ab ipso.* — Vorhin hörten wir Albert erklären: *anima nobilis non est anima animalium uel hominum.* Hier wird gleichwohl die Lehre unseres Buches über die *anima nobilis* angewendet auf die *anima hominum.*

In der jüngeren Streitschrift *contra errores Auerrois*[2], 1255 oder 1256 zu Rom auf Befehl des Papstes Alexander IV. verfasst, wird auch mehrere Male stillschweigend auf das Buch *de causis* Bezug genommen.

Bekanntlich ist diese Schrift der Bekämpfung des averroistischen

---

1 Bei Jammy t. V. p. 199 b.

2 Bei Jammy t. V. p. 218 ist dieselbe überschrieben: *libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una;* in dem Inhaltsverzeichnisse zu Anfang des Bandes heisst sie: *de unitate intellectus contra Auerroem.*

Später nahm Albert diese Schrift fast wörtlich in seine *Summa theologiae*, pars II. tract. 13. qu. 77 membr. 3 (bei Jammy t. XVIII. p. 379 b — 394 b), auf, und bemerkt er hier zum Schlusse (p. 394 b) über die Aufschrift derselben: *intitulatur contra errores Auerrois.*

In dieser Streitschrift, c. 5 (p. 228 b), verweist Albert selbst auf seinen *liber de natura animae.*

Monopsychismus gewidmet, welcher die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und vergehenden Menschenseelen behauptet.

Das elfte unter den 36 Argumenten, welche Albert c. 5 gegen diesen Monopsychismus in's Feld führt[1], ist auf die erste These unseres Buches aufgebaut: *undecima ratio fundata est supra ordinem eorum quae secundum omnem modum causarum procedunt ab uno primo.* In dieser Stufenfolge des Seienden gründet *(fundatur)* das Zweite in dem Ersten, das Dritte in dem Zweiten u. s. f.: *quia aliter non esset uerum quod causa primaria plus influeret quam secundaria et quod causa secunda habeat a causa prima et quod est et quod causa est. accipiamus igitur animatum, uiuum, sentiens et intelligens: constat quod ista se habent ad inuicem sicut prius et consequens. igitur intellectuale et intellectus in formis fundatur in sensitiuo uiuo nec unquam separatur ab ipso . . . . . constat autem quod sensitiuo non sit esse commune: igitur neque hoc ipsum conuenit intellectui qui fundatur in ipso: igitur intellectiuum multiplicatur ad multiplicationem sensitiui. et sic iterum sequitur quod non est unum et idem quod de intellectu relinquitur ex omnibus . . . . .*[2].

Im weiteren Verlaufe, c. 6, entwickelt Albert seine eigene Ansicht über das Wesen der menschlichen Seele. Es ist, betont er vor Allem, in dieser Seele eine doppelte Potenz zu unterscheiden, eine rein geistige, vermöge deren sie *anima rationalis*, und eine mit der sinnlichen Welt verkehrende und selbst sinnliche Potenz, vermöge deren sie *anima* ist. *Et ideo,* fügt er bei, *dicitur a quibusdam*

1 Der achte der gegnerischer Seits geltend gemachten Gründe geht von dem Axiome aus: *id quod est in aliquo, est in eo secundum potestatem eius in quo est:* c. 4, p. 222a. — Dafür heisst es in der *Summa theol.* a. a. O., p. 381a: *Ponunt quandam propositionem quae habetur in libro de causis et in 7. ethicorum, scilicet quod omne quod est in aliquo, est in eo secundum potestatem eius in quo est, et non secundum potestatem eius quod inest.*

2 In der *Summa theol.* a. a. O., p. 387b, erscheint eben diese *ratio* in folgender Fassung: *est accepta de ordine causarum formalium quae sunt, sicut in libro de causis dicitur, propositione prima, esse, uiuere et intelligere: et semper secunda habet a priori quod est et quod causa est. cum igitur omnibus constet quod esse et uiuere et sentire unicuique homini est proprium et in pluribus multiplicatum et non unum idem, non potest intelligi quod intellectuale non multiplicetur secundum esse et substantiam. igitur intellectiuum in quolibet homine est proprium et non unum in omnibus, et cum separatur, remanet sub eodem numero.*

esse in orizonte aeternitatis et temporis[1] — vgl. unser Buch § 2 und § 8.

In der *Philosophia pauperum*[2], pars 1. c. 14, verwendet Albert die 30. These unseres Buches in folgender Weise: *quia dictum est de tempore, quod mensura est temporalium, dicendum est de aeternitate quae est mensura aeternorum, et de aeuo quod est mensura aeuiternorum. quaedam enim sunt, ut dicitur in libro de causis, quorum substantia et actio sunt in tempore, sicut natura infima, scilicet cuius esse est per generationem. quaedam uero sunt quorum substantia et actio sunt supra tempus, sicut natura suprema, scilicet deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. quaedam uero sunt quorum substantia est supra tempus, sed actio in tempore, sicut natura media, scilicet cuius esse est per creationem, quartum membrum stare non potest: sic enim actio alicuius esset prius quam substantia ipsius, quod inpossibile est.*

Die *Summa theologiae*, wohl das späteste unter den systematischen Werken Albert's, ist an Citaten aus dem Buche *de causis* ausserordentlich reich.

Gegen Eingang, pars I. tract. 3. qu. 15 membr. 2 art. 1, erörtert Albert in breiter Ausführung des *uestigium creatoris in creatura*, welches, wie er im Anschluss an Augustinus lehrt, nicht bloss auf die Existenz Gottes und auf negative Eigenschaften des göttlichen Wesens, sondern auch auf die Dreiheit der göttlichen Personen hinweist. An und in allen Dingen lässt sich nämlich eine Dreiheit aufzeigen, gewissermassen eine geschaffene Dreieinigkeit. Im Einzelnen ist diese Dreiheit von verschiedenen Autoritäten in verschiedener Weise bestimmt worden: im Buche der Weisheit (11, 21) heisst es: *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti . . . . . in commento libri causarum ponuntur ista tria: ens, uerum, bonum. et dicitur ibidem quod in omnibus inueniuntur ut causae formales primae*[3]. — Diese verschiedene Bestimmungsweise jener Dreiheit resultirt aus der verschiedenen Betrachtungsweise der

---

1 In der *Summa theol.* a. a. O., p. 391 a: *et ideo dixerunt antiqui philosophi quod anima humana creata est in orizonte aeternitatis et temporis.*

2 Bei Jammy t. XXI. In diesem Schlussbande hat eine jede Schrift ihre eigene Paginirung. Das nachstehende Citat p. 10 a.

3 Bei Jammy t. XVII. p. 46 a. Hat schon der Ausdruck *liber causarum* etwas Auffallendes, so noch mehr das Citat selbst. Ueber eine freiere Wiedergabe des Textes geht dasselbe weit hinaus. Ich wüsste es auch dem Sinne nach in unserm Buche nicht nachzuweisen.

Creatur. Jedes Ding kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, nach seinem Werden, seinem Sein und seinem Vollendetsein, sodann nach seiner Erkennbarkeit und seiner Fähigkeit zum Wirken, und unter einem jeden dieser fünf Gesichtspunkte gelangt man nothwendig zu verschieden bestimmten Dreiheiten. In dem Entstehen, oder genauer, in dem Geschaffensein eines jeden Dinges lässt sich unschwer die im Buche der Weisheit ausgesprochene Dreiheit nachweisen: . . . *in libro de causis* (§ 1) *probatur quod in omni creato a primo plura sunt de necessitate constituentia ipsum. est enim in ipso id quod est, secundum quod nihil est et potentiale est. et est in ipso esse quod habet ex causa prima. et est in ipso conuersio ad causam primam per quam accipit esse. et est in ipso habitudo eius quod est ad esse et e conuerso habitudo esse ad id quod est: qua habitudine unum dependet ad alterum et e conuerso. et est in ipso habitudo constituentium totum ad constitutionem totius sine augmento et diminutione, et e conuerso est in ipso habitudo totius ad principia constituentia ut sub forma totius terminentur, in qua terminatione non effluat forma totius ad plura nec sistat ad pauciora. propter numerum ergo principiorum dicitur* n u m e r u s. *propter habitudinem principiorum ad inuicem, quae habitudo est inclinatio ad motum intelligibilem quo unum tendit ad alterum ut creatum ex ipsis fiat, dicitur* p o n d u s: *quia pondus inclinatio rei est ad motum. propter habitudinem autem constituentium ad totum et e conuerso, ut sine superfluo et diminuto constituant totum et ipsa sub forma totius terminentur, dicitur* m e n s u r a. *et sic omnia deus in* n u m e r o e t p o n d e r e e t m e n s u r a *disposuit*[1].

An einer späteren Stelle, pars II. tract. 1. qu. 4 membr. 3, werden gegen die blasphemische These *deum et materiam primam esse idem — pessimus error est et abominabilis catholicae fidei et rationi et philosophiae* — neben anderen Autoritäten insbesondere mehrere Sätze unseres Buches angerufen: *in libro de causis* (§ 19) *dicitur et ponitur ut theorema per se notum quod primum regit res omnes absque hoc quod commisceatur cum eis*[2]. *materia in nullo est nisi commisceatur cum ipso. ergo primum quod est deus cum materia*

1 A. a. O. p. 46 b — 47 a. Weiteres über Albert's Exposition betreffend das *uestigium creatoris in creatura* bei von Hertling a. a. O. S. 135 ff.

2 Gelegentlich der Frage *an uestigium creatoris sit in creatura,* pars I. tract. 3. qu. 15 membr. 2 art. 1 part. 1, gab dieser Satz einen Einwurf gegen die bejahende Antwort ab (t. XVII. p. 45 a—b).

nunquam potest esse idem. — Adhuc dicitur in libro de causis (§ 20) *quod primum est diues in se et diues in omnibus aliis. materia prima indigentissima est in se et indigens in omnibus aliis, primum ergo et materia prima non possunt esse idem. ab omnibus autem dicitur quod primum est deus: ergo deus et materia prima nunquam possunt esse idem. — Adhuc in libro de causis* (§ 1) *dicitur quod secunda causa quod est et quod causa est habet a causa prima. nulla causarum quod est et quod causa est potest habere a materia. ergo materia non potest esse causa prima. causa autem prima ab omnibus antiquis ponitur esse deus: ergo materia et deus non possunt esse idem. — Adhuc causa primaria plus est influens super causatum quam secundaria. materia minime est influens inter omnes causas. ergo materia nunquam potest esse causa primaria. sed inter efficientes causa primaria ab omnibus ponitur esse deus: ergo deus et materia nunquam possunt esse idem*[1].

Endlich mag auch die fälschlich unter Albert's Namen gehende Schrift *de adprehensione*[2] hier noch Erwähnung finden.

Die 7. These unseres Buches *(omnis intelligentia scit quod est supra se inquantum est creata ab eo)* wird in dieser Schrift, pars 10 nr. 1, mit den Worten *sicut scriptum est* eingeführt. — Eine adäquate Erkenntniss *(comprehensio)* Gottes, wird pars 11 nr. 2 gelehrt, übersteigt die Kräfte jedes geschaffenen Intellectes . . . *in libro de causis* (§ 5) *habes: causa prima superior est omni narratione: et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse eius, quoniam ipsa est super omnem causam, et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur a lumine causae primae. et alibi in eodem* (§ 21) *dictum est: causa prima est super omne nomen quo nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio.* — Die Vielheit der Beziehungen zwischen Gott und der Creatur, heisst es gegen Ende, pars 12 nr. 46, widerstreitet nicht der schlechthinigen Einfachheit des göttlichen Wesens. Diese Relationen bezeichnen ja nicht etwas Gott Inhärirendes . . . *contra rationem igitur simplicitatis non est relationum multitudo quae inter ipsum deum est et alia*

1 Bei Jammy t. XVIII. p. 63b—64a.

2 Bei Jammy t. XXI. Schon bei Quétif und Echard *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti* t. I. p. 178a wird die Aechtheit dieses Werkes in Zweifel gezogen, bez. in Abrede gestellt. Den dort geltend gemachten Gründen reiht sich als weiteres Bedenken die Wahrnehmung an, dass der Verfasser Schriften des hl. Thomas benützt, bez. ausgeschrieben hat; s. die folgende Anmerkung.

a se, immo quanto aliquid simplicius est, tanto eius uirtus minus limitata existit ac ad plura se eius extendit causalitas: omnis enim uirtus unita plus infinita est quam uirtus multiplicata, ut in libro legis de causis (§ 16)[1].

So viel über Albert den Grossen. Länger müssen wir verweilen bei Thomas von Aquin[2].

Thomas von Aquin ist der Schule „Fürst und Meister“, er repräsentirt den Höhepunkt der christlichen Speculation des Mittelalters. Eben dies verleiht der Frage, wie er sich dem Buche *de causis* gegenüber verhalten, wie er über dieses Buch gedacht, wie er dasselbe benützt habe, ein erhöhtes Interesse.

Prantl[3] erzählt, er habe die Einsicht gewonnen, „dass Thomas den Aristotelismus und den Platonismus durch die Mystik des Buches *de causis* . . . . . corrumpirt habe“.

Dunkel ist der Rede Sinn! Eine Corruption des Aristotelismus und des Platonismus? — durch die Mystik des Buches *de causis?*

Als Thomas von Aquin seine schriftstellerische Laufbahn antrat, erfreute sich das Buch *de causis* in der Schule eines bedeutenden Ansehens. Mehr noch! Es genoss den Ruf einer *auctoritas,* welche Berücksichtigung erheischte und nicht umgangen werden konnte.

Das Buch selbst lud durch Form und Inhalt gleichfalls zur Notiznahme ein; es handelte über die *scientia diuina*, die Metaphysik, die erste aller Wissenschaften[4], und sein Ausdruck fesselte und reizte.

---

1 Die ganze Ausführung ist aus Thomas *De pot.* qu. 7 art. 8 *(utrum sit aliqua relatio inter deum et creaturam) in corp.* genommen. Die angeführte Stelle lautet hier: *ex hoc autem adparet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est, tanto concomitantur ipsum plures relationes. quanto enim aliquid est simplicius, tanto uirtus eius est minus limitata, unde ad plura se extendit sua causalitas. et ideo in libro de causis dicitur quod omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata.*

2 Die Verwendung des Buches *de causis* in den Schriften des hl. Thomas bildete den Gegenstand eines Vortrages, welchen ich am 13. August 1879 auf der General-Versammlung der Görres-Gesellschaft zu München hielt. In erweiterter Gestalt gelangte dieser Vortrag zum Abdruck in dem Jahresberichte der genannten Gesellschaft für 1879 (Köln 1880) S. 43—64.

3 A. a. O. III, 114.

4 Vgl. Thomas im Prooemium seines Commentares zu unserm Buche.

Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn Thomas dem Buche *de causis* fleissige Beachtung schenkt und ausgiebigen Gebrauch von demselben macht. Aber von irgend einer entscheidenden Beeinflussung seines Lehrbegriffes durch dieses Buch kann auch nicht im Entferntesten die Rede sein[1].

Schon in der Erstlingsfrucht der schriftstellerischen Thätigkeit des hl. Thomas, der kleinen, aber inhaltschweren Abhandlung *de ente et essentia*, wird mehrere Male Bezug genommen auf das Buch *de causis*.

Der Grundgedanke dieses Schriftchens, zugleich ein Cardinalpunkt der thomistischen Metaphysik, ist der reale Unterschied zwischen Sein und Wesen, Existenz und Essenz in allem Creatürlichen. Auch die immaterielle Creatur, wenngleich nicht zusammengesetzt aus Materie und Form, ist, eben weil Creatur, doch zusammengesetzt aus Sein und Sosein, *esse* und *forma*, die sich zu einander verhalten wie Act und Potenz. Dahin deutet nun der Heilige c. 5 die Worte des Buches *de causis* § 8: *intelligentia est habens formam et esse. Accipitur*, fügt er zur Erklärung bei, *ibi* — in unserm Buche — *forma pro ipsa quiditate uel essentia simplici.* In der That lehrt der Verfasser unseres Buches a. a. O., alles Seiende, auch die erhabenste Intelligenz, sei zusammengesetzt aus Sein und Sosein, mit alleiniger Ausnahme der *causa prima.*

Gott allein, so fährt auch Thomas c. 6 fort, ist schlechthin einfach: sein Wesen ist zugleich sein Sein *(essentia eius non est aliud quam esse eius).* Wenn aber Gott nur Sein *(esse tantum)*, so ist er desshalb nicht jenes allgemeine Sein, durch welches in jedem Dinge das Wesen erst zur Wirklichkeit gelangt *(illud esse uniuersale quo quaelibet res formaliter est).* Das göttliche Sein ist vielmehr irgend welchen Zuwachses schlechthin unfähig, es ist vermöge seiner Reinheit *(per ipsam suam puritatem)* ein von allem anderen unterschiedenes Sein, und desshalb heisst es in dem Buche *de causis: indiuiduatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius.* So meint es wirklich auch der Verfasser unseres Buches, wenn er § 8 von der *causa prima, quae est esse tantum,* sagt: *indiuiduum suum est bonitas pura.*

---

1 Den weitaus grösseren Theil der im Folgenden verwertheten Citate aus unserm Buche in den Werken des Aquinaten verdanke ich der gütigen Mittheilung meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professor Dr. G. Freiherr von Hertling in Bonn.

In den reinen Geistern hingegen, lehrt Thomas c. 6 weiter, besteht ein realer Unterschied zwischen Sein und Wesen. Ihr Wesen nimmt bloss Theil an dem Sein, und eben desshalb ist es etwas anderes als das ihm mitgetheilte Sein; ihr Sein empfangen sie anderswoher, und desshalb ist es bemessen nach dem Masse ihrer Empfänglichkeit; ihr Wesen verhält sich zu ihrem Sein wie die unbestimmte Potenz zu dem bestimmenden Acte: *esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura uel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. et ideo*, heisst es weiter, *dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius. sunt enim finitae*, erläutert der Heilige, *quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas.* — § 15 sagt unser Buch von der Intelligenz: *uirtus eius non est facta infinita nisi inferius, non superius:* nach oben hin ist sie nicht *infinita*, denn sie wird umgrenzt und umschlossen von dem ersten Einen, welches sie nur in beschränktem Masse in sich aufnehmen kann; nach unten hin aber ist sie *infinita*, denn es folgt auf sie eine endlose Reihe von Seienden, welche von ihr umgrenzt und umschlossen wird. Hier passt, wie der Augenschein lehrt, zu dem Gedanken des hl. Thomas nur mehr der Ausdruck, nicht aber die Intention unseres Autors.

Diese letztere ist nun aber dem englischen Lehrer durchaus nicht unbekannt. In dem frühesten seiner grösseren Werke, dem Commentare über die vier Bücher der Sentenzen, in libr. I. dist. 43 qu. 1 art. 2 ad 4, erläutert er den fraglichen Satz des Buches *de causis* wie folgt: *si comparetur uirtus intelligentiae ad superius suum, scilicet deum, manifestatur finita, inquantum non recipit diuinam uirtutem in se secundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi. sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt dicitur infinita, inquantum in infinitum potest mouere et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem philosophorum . . . qui ponunt intelligentias mouere orbes; sicut etiam uirtus solis potest dici infinita inferius, inquantum scilicet per eam possent infinita generari si mundus semper maneret.*

Nichtsdestoweniger verwendet und deutet Thomas jene Worte des Buches *de causis* auch in späteren Schriften ganz so wie in dem Traktate *de ente et essentia*. In den *Quaestiones de potentia*,

qu. 6 art. 3 ad 9, schreibt er: *uirtus angeli dicitur infinita inferius, inquantum non est uirtus in materia recepta et per hoc non limitatur ab inferiori recipiente; non tamen est infinita superius . . ., quia a deo recipitur in angelo esse finitum, et ideo eius substantia determinatur ad aliquod genus et per consequens eius uirtus determinatur ad aliquem modum agendi . . .* Und in seinem letzten Werke, der *Summa theologica*, p. I. qu. 50 art. 2 ad 4, lehrt er: *omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui aduenit. sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae quae limitatur per materiam in qua recipitur. substantiae autem inmateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod earum formae non sunt receptae in alio . . . . . et propter hoc dicitur in libro de causis quod intelligentia est finita superius, inquantum scilicet recepit esse a suo superiori, sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia*[1].

Ich will indessen nicht vorgreifen. Ich möchte die für unsern Zweck wichtigsten Werke des Engels der Schule in chronologischer Reihenfolge durchgehen, um die Verwendung des Buches *de causis* in einem jeden derselben einer kurzen Beleuchtung zu unterziehen.

---

1 Vgl. noch das opusculum *de natura materiae et dimensionibus interminatis*, dessen Aechtheit allerdings einigen Zweifeln unterliegt, c. 3: *tria sunt genera formarum. quaedam enim est forma quae est ipsum suum esse et non recipitur ab aliquo priori nec communicatur alicui posteriori. et talis forma est deus; et ideo ipse solus est infinitus absolute. aliae uero sunt formae quae licet non sint receptae in materia, tamen non sunt ipsum suum esse, cum in eis cadat compositio essentiae et esse; et ideo ex una parte sunt finitae et ex alia infinitae: finiuntur enim secundum suum esse sursum terminatum ab alio, sed non deorsum, cum non recipiantur in aliquo inferiori. et haec est doctrina commentatoris in libro de causis* (§ 15). *aliae autem sunt formae quae undique sunt finitae . . . . .*

Der *commentator in libro de causis* ist, wie hier noch einmal erinnert werden mag, der Autor der Beweisführungen, welche den 31 Thesen, die in unserm Buche aufgestellt werden, zur Verständigung und Erläuterung beigegeben sind. Dieser Autor ist indess kein Anderer als der Compilator der Thesen, wie denn auch beide Bestandtheile, die Thesen und die Beweisführungen, auf eine und dieselbe Quelle, die στοιχείωσις θεολογική, zurückgehen. Als Thomas unser Buch commentirte, war er über diesen Thatbestand wohl unterrichtet; früher aber muss er allerdings anderer Meinung gewesen sein; vgl. S. 264 Anm. 2.

Das früheste der grösseren Werke des hl. Thomas ist, wie gesagt, der Commentar über die Sentenzen des Lombarden, hervorgegangen aus Lehrvorträgen, welche der Verfasser in den Jahren 1252—54 zu Paris hielt. Dieses Werk ist reich an Anführungen aus dem Buche *de causis*, Anführungen, welche sich zum Theile jenem letzterwähnten Citate in der Abhandlung *de ente et essentia* an die Seite stellen. Es werden nämlich, bald zum Beweise, bald zum Schmucke, Sätze unseres Buches in die Darstellung verwebt, ohne die mindeste Rücksichtnahme auf den Sinn derselben, mit lediglicher Betonung des Wortlautes. Ein Beispiel mag genügen. Vorhin war die Rede von den Worten § 15: *uirtus intelligentiae non est facta infinita nisi inferius, non superius.* In unserm Commentare, in libr. III. dist. 13 qu. 1 art. 2 sol. ad 2. qu., wird gelehrt, die *gratia Christi* sei unendlich *(infinita)* auch *quantum ad effectus: potest* — nämlich Christus — *per gratiam infinitis operari redemptionem,* und nun wird beigefügt: *sicut dicitur in libro de causis quod uirtus intelligentiae est infinita inferius.* — Anscheinend schiebt Thomas mit Unrecht den Worten unseres Buches Gedanken unter, welche dem Verfasser durchaus ferne lagen. In Wahrheit handelt es sich um blosse Reminiscenzen an den durch seine Prägnanz und seine Dunkelheit anziehenden Ausdruck eines vielgelesenen Buches, Reminiscenzen, welche dem gelehrten Autor gleichsam unwillkürlich in die Feder flossen.

Ueber den Charakter der Lehre des Buches *de causis* ist Thomas durchaus nicht im Unklaren. In dem in Rede stehenden Commentare, in libr. II. dist. 1 qu. 1 art. 3, wirft er die Frage auf: *utrum creare conueniat aliis quam deo.* Als Scheingrund für eine bejahende Antwort wird obj. 1 neben einem Ausspruche Plato's auch der Satz des Buches *de causis* (§ 3) aufgeführt: *creata est anima mediante intelligentia.* In der *solutio* heisst es: *quidam philosophi posuerunt quod a prima causa inmediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps; unde posuerunt unam intelligentiam causari mediante alia et animam mediante intelligentia et corporalem naturam mediante spirituali.* Zu dieser Aufstellung bemerkt dann der hl. Lehrer: *quod pro haeresi condemnatur, quia haec opinio honorem qui deo debetur creaturae attribuit, unde propinqua est ad trahendum in idololatriam.* Jene erste Schwierigkeit aber wird zurückgewiesen mit den Worten: *dicendum quod in hoc auctoritates philosophorum non sunt recipiendae,*

quia in hoc errauerunt. — Ganz ähnlich in den *Quaestiones de potentia,* qu. 3 art. 4: *utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, uel etiam actus creationis. Quorumdam philosophorum,* hebt die *solutio* an, *fuit positio quod deus creauit creaturas inferiores mediantibus superioribus;* und als Vertreter dieser These werden dann der Verfasser des Buches *de causis,* Avicenna und Algazel genannt. *Secundum fidem catholicam,* fährt Thomas fort, *ponimus quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium deus inmediate creauit, haereticum reputantes si dicatur per angelum uel aliquam creaturam aliquid esse creatum.* In den obj. 10 und 11 wurden im Interesse einer bejahenden Lösung der aufgeworfenen Frage zwei Stellen des Buches *de causis* geltend gemacht. Die Antwort lautet: *ad decimum dicendum quod error iste expresse in libro de causis* (§ 8) *inuenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a deo superioribus mediantibus; unde in hoc auctoritas illius non est recipienda. et similiter dicendum ad undecimum*[1].

Diesem formellen Desaveu zur Seite geht durch die *Quaestiones de potentia* eine sehr ausgiebige Benützung unseres Buches, eine Benützung, welche zum Theil auf den ersten Blick geradezu befremdet.

Die Macht, zu schaffen, d. h. ein Ding nach seiner ganzen Wesenheit *(ex nihilo sui et subiecti)* hervorzubringen, ist ausschliessliches Attribut Gottes. Der Autor des Buches *de causis* ist, wie wir so eben sahen, auf falscher Fährte. Dagegen ist er wieder im Rechte, wenn er betont *quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio diuinae uirtutis (De pot.* qu. 3 art. 1 *in corp.).* So citirt nun Thomas zustimmend die Sätze: *anima nobilis habet operationem diuinam inquantum dat esse* (§ 3): qu. 3 art. 1 *in corp.,* und *intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea uirtus diuina* (§ 8): qu. 3 art. 7 *in corp.,* oder *intelligentia non dat esse nisi inquantum est diuina:* qu. 7 art. 2 *in corp.*

---

1 In dem Traktate *de substantiis separatis* c. 10 bespricht Thomas auch die Theorie derjenigen, welche, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, *asserunt quidem omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio, quem dicimus deum, non tamen inmediate, sed ordine quodam ...* die niedere Creatur durch Vermittlung der höhern . . . Er legt diese Theorie des Näheren dar und bemerkt zum Schlusse: *et haec est positio Auicennae, quae etiam uidetur supponi in libro de causis.* Folgt eine Abweisung dieser Theorie, anhebend mit den Worten: *haec autem positio etiam primo aspectu reprobabilis uidetur.*

Seltsam! Was sagt denn der Autor des Buches *de causis?* Die schöpferische Thätigkeit bezeichnet er als eine *operatio diuina,* aber zugleich vindicirt er diese Thätigkeit doch auch der Intelligenz und der Seele. Thomas nun kennt sehr wohl die Tragweite und Bedeutung der citirten Sätze, er verwirft ihre Tendenz, und auch ihr Wortlaut lässt sich mit seinen Ansichten nicht vereinigen. Nichtsdestoweniger beruft und stützt er sich auf dieselben, und zwar eben da, wo er damit beschäftigt ist, die in ihnen ausgesprochene Lehre zu widerlegen, ohne alle Rücksicht darauf, dass die ganze Frage, ob das Schaffen auch einer Creatur zukommen könne, angeregt wurde durch die diesbezügliche Doctrin Avicenna's, eine Doctrin, mit welcher wir vorhin schon durch Thomas selbst das System des Buches *de causis* als nahe verwandt bezeichnen hörten.

Die Schöpfungsmacht also ist der ersten Ursache eigenthümlich und in keiner Weise mittheilbar an eine Creatur. Als bedingungslose Thätigkeit kann das Schaffen nur dem absoluten Sein zukommen, während alle Creatur wie in ihrem Sein, so auch in ihrem Wirken abhängig und bedingt ist. *Causalitates enim entis absolute,* heisst es qu. 3 art. 1 *in corp., reducuntur in primam causam uniuersalem, causalitas uero aliorum quae ad esse superadduntur uel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae uniuersalis.* Und damit will Thomas — er sagt es ausdrücklich — nur die Lehre des Buches *de causis* (§ 17) erläutert haben: *esse est per creationem, uiuere uero et cetera huiusmodi per informationem.* An einer anderen Stelle, qu. 3 art. 8 ad 19, wird zu eben diesen Worten erläuternd angemerkt: *esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse hoc habet, inquantum agit in uirtute primae causae creantis, cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens.* Mit Recht, heisst es anderswo, sagt das Buch *de causis* (§ 4): *prima rerum creatarum est esse,* oder *primus effectus est esse et non est ante ipsum creatum aliquid:* qu. 3 art. 5 ad 2 und qu. 7 art. 2 *in corp.* Vgl. den Commentar zu den Sentenzen in libr. II. dist. 1 qu. 1 art. 3 *in corp.* und art. 4 *in corp.*

Wie nun das Sein der Creatur, so ist auch die Fortdauer ihres Seins und ebenso ihre Wirksamkeit durch die erste Ursache bedingt und getragen. Qu. 5 art. 1: *utrum res conseruantur in esse a deo?* Ja! Denn: *in libro de causis* (§ 8) *dicitur: omnis*

intelligentiae fixio, id est permanentia, et essentia est per bonitatem quae est causa prima. multo ergo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per deum. In Wahrheit ist *fixio* hier nicht s. v. a. *permanentia*[1], sondern s. v. a. *productio in esse.* — Gott ist und wirkt in allen Dingen. Aber darum ist er nicht *mixtus rebus omnibus.* Das wäre *haereticum et contra philosophum*[2] *dicentem in libro de causis* (§ 19) *quod causa prima regit omnes res, praeterquam quod commisceatur cum eis:* qu. 7 art. 2 obj. 6; vgl. Comm. in Sent. libr. I. dist. 37 qu. 1 art. 1 ad 1. — Die Creatur ist thätig und wirksam in und durch Gott. *Omnes causae secundae agentes a primo agente habent hoc ipsum quod agant, ut in libro de causis* (§ 1) *probatur:* qu. 3 art. 4 *in corp. Uirtus inferior non coniungitur effectui nisi per uirtutem superioris, unde dicitur in libro de causis* (§ 1) *quod uirtus causae primae prius agit in causatum et uehementius ingreditur in ipsum:* qu. 3 art. 7 *in corp.* Vgl. Comm. in Sent. libr. II. dist. 1 qu. 1 art. 4 *in corp.* z. Schl.: *non enim uirtus alicuius creaturae posset transire in suum effectum, nisi per uirtutem creatoris, a quo est omnis uirtus et uirtutis conseruatio et ordo ad effectum, quia, ut in libro de causis* (§ 1) *dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.*

Die Creatur dependirt also in ihrem Sein, wie in ihrem Wirken ganz und gar von der *causa prima.* Die damit gesetzten Beziehungen zwischen Gott und den Geschöpfen widerstreiten durchaus nicht der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens. *Non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est, tanto concomitantur ipsum plures relationes. quanto enim aliquid est simplicius, tanto uirtus eius est minus limitata, unde ad plura se extendit sua causalitas. et ideo in libro de causis* (§ 16) *dicitur quod omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata:* qu. 7 art. 8 *in corp.* Umgekehrt wurde in dem Commentare zu den Sentenzen, in libr. I. dist. 42

---

1 Auch Albert in seinem Commentare tract. 2. c. 14 umschreibt *fixio* durch *permanentia in esse intelligentiae.*

2 *Philosophus* ist nicht, wie der Wortlaut allerdings glauben machen könnte, der Philosoph schlechtweg, d. i. Aristoteles. Von dem nicht-aristotelischen Ursprunge unseres Buches ist Thomas allem Anscheine nach schon zur Zeit der Abfassung des Traktates *de ente et essentia* überzeugt gewesen. Später weiss er über die Herkunft desselben sogar sehr genauen Aufschluss zu geben; vgl. die folgende Anmerkung.

qu. 1 art. 2, gelegentlich der Frage *utrum in deo sit tantum una potentia,* wie folgt argumentirt: *secundum philosophum (Arabem quemdam)*[1] *in libro de causis omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata. sed uirtus diuina est maxime infinita. ergo uidetur quod sit maxime una, nullam multiplicationem habens.* Vgl. noch *De ueritate* qu. 3 art. 2 ad 3.

Wie hier auf Gott, so wird anderswo eben jener Satz des Buches *de causis* auf die Engel angewandt. Können, fragt Thomas qu. 6 art. 3, geistige Creaturen aus eigener Kraft *(sua naturali uirtute)* Wunder wirken? Nach der obj. 10 soll unser Buch eine bejahende Beantwortung dieser Frage fordern: *in libro de causis dicitur quod uirtus omnis unita plus est infinita quam uirtus multiplicata, et ibidem commentator dicit*[2] *quod quanto uirtus intelligentiae magis adgregatur et unitur, magnificatur et uehementior fit et efficit*

1 Der Zusatz *Arabem quemdam* dürfte von späterer Hand sein. Vgl. die vorhin citirte Stelle *De pot.* qu. 7. art. 2 obj. 6: *contra philosophum dicentem in libro de causis.* Im Uebrigen entspricht jener Zusatz ganz und gar der Ansicht des hl. Thomas, wie wir sie weiter unten im Eingange seines Commentares zu unserm Buche ausgesprochen finden werden.

2 Hier wird deutlich zwischen dem Autor des Buches *de causis* (dem Compilator der Thesen) und dem *commentator* desselben (dem Verfasser der Beweisführungen) als zwei verschiedenen Persönlichkeiten unterschieden; vgl. S. 259 Anm. 1. Ganz ähnlich *De pot.* qu. 6 art. 6 *„contra“*: *in libro de causis* (§ 6) *dicitur quod intelligentia est substantia quae non diuiditur; et dicit ibi commentator quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata.* Ebenso *De uerit.* qu. 5 art. 9 obj. 7: *in libro de causis super illa propositione 'Omnis anima nobilis tres habet operationes'* (§ 3) *dicit commentator quod anima agit in naturam cum diuina virtute quae est in ea.*

Wo möglich noch unzweideutiger ist jene Unterscheidung ausgesprochen *De uerit.* qu. 1 art. 1 *„contra“*: *dicitur in libro de causis* (§ 4): *prima rerum creatarum est esse, et commentator super eumdem librum* (§ 17): *omnia alia dicuntur per informationem de ente.*

Nicht beweisend sind die Stellen *De uerit.* qu. 8 art. 7 *in corp.: in commento etiam libri de causis* (§ 7) *dicitur* . . . und *S. th.* I. qu. 5 art. 1 obj. 2: *ut habetur in commento libri de causis* (§ 17).

Anders verhält es sich mit dem Citate Comm. in Sent. libr. II. dist. 3 qu. 1 art. 1 ad 5: *in quodam commento libri de causis exponitur 'infinitum'* (§ 4): *id est potens esse et non esse.* Diese *expositio* ist eine in den Text eingedrungene Randglosse, welche uns oben schon, S. 168, in Nr. 527 der lateinischen Manuscripte der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München, sowie in der editio princeps des lateinischen Textes unseres Buches begegnete. *Quoddam commentum* wird nichts anderes sein als irgend eine Abschrift.

operationes mirabiles. loquitur autem ibi commentator de naturali uirtute intelligentiae: nam uirtutem gratiae non cognouit. ergo angelus sua uirtute naturali mirabilia facere potest. Und die Lösung dieser Schwierigkeit lautet einfach: *licet angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut supra dictum est, non tamen facit miracula.* Vgl. auch Comm. in Sent. libr. I. dist. 43 qu. 1 art. 2 obj. 4 und ad 4.

Wieder anderswo wird unser Satz auf die Seele bezogen. Die Seele, heisst es qu. 5 art. 10, wird auch in dem anderen Leben wieder vereint sein mit ihrem Leibe. Man könnte glauben, dies werde ihrer Seligkeit Eintrag thun, weil *ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Operatio animae intellectiuae*, lautet der Einwand, *a corpore absolutae est perfectior quam animae corpori unitae, quia, ut dicitur in libro de causis, omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata. formae autem separatae in se unitae sunt, materiae uero coniunctae quodammodo ad plura diffunduntur. ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori unitae.* Jener Satz des Buches *de causis*, sagt die *solutio*, findet hier keine Anwendung, weil die Seele auch in ihrer Vereinigung mit dem Leibe *in se remanet simplex et una, unde eius operatio non impedietur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subiectum animae, nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.*

Ausser den *Quaestiones de potentia* erfordern unter den sog. *Quaestiones disputatae* noch die *Quaestiones de ueritate* eine nähere Beachtung. In den Erörterungen über die Erkenntniss der Engel findet sich hier eine sehr vielseitige Bezugnahme auf das Buch *de causis.* Ich versuche, die zerstreuten Einzelnheiten übersichtlich zusammenzufassen.

Es ist ein bekanntes Axiom der Scholastik, dass jedes erkennende Wesen erkennt nach der Weise seines Seins: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis,* oder allgemeiner: *receptum est in recipiente secundum modum recipientis.* In den *Quaestiones de potentia*, qu. 3 art. 3 obj. 1, ward dieses Axiom ausdrücklich auf das Buch *de causis* zurückgeführt: *ut enim dicitur in libro de causis* (§ 9), *omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis*[1]. Es heisst in unserm Buche § 9: *aliqua ex rebus non recipit quod*

---

1 Vgl. *S. th.* II. II. qu. 23 art. 6 ad 1: *unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro de causis* (§ 11, § 19).

est supra eam, nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta. Speciell von der Intelligenz aber heisst es § 7: *cognoscit ea quae sunt supra se et ea quae sunt infra se secundum modum substantiae suae.* Diesen Satz adoptirt Thomas unumwunden. In den *Quaestiones de ueritate* wendet er ihn zu wiederholten Malen auf den Engel an: qu. 8 art. 3 *in corp.*, art. 7 *in corp.*, art. 14 ad 6; er gilt aber auch von der menschlichen Seele: *S. th.* I. qu. 94 art. 2 ad 3, II. II. qu. 23 art. 6 ad 1; er hat eben unumschränkte Geltung: *S. c. Gent.* II, 98; *S. th.* I. II. qu. 5 art. 5 *in corp.*[1].

Im Unterschiede von der Seele des Menschen ist der Intellect des Engels nicht *tabula rasa*, sondern *tabula picta.* Der Engelgeist erkennt durch intelligibele Species, welche seiner Natur angeschaffen, angeboren sind[2]. Diese Lehre, gegen welche Duns Scotus so entschieden Front machte, stützt Thomas immer und immer wieder auf die 9. These des Buches *de causis. Intellectus angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in libro de causis* (§ 9): *De uer.* qu. 8 art. 5 „*contra*", art. 8 „*contra*", art. 14 ad 9, art. 15 *in corp.* Vgl. Comm. in Sent. libr. II. dist. 3 qu. 3 art. 1 „*contra*"; *De anima* qu. un. art. 7 ad 1; *S. c. Gent.* II, 98; *S. th.* I. qu. 84 art. 3 ad 1.

Diese Species oder Erkenntnissformen sind nicht bei allen Engeln von einer und derselben Beschaffenheit; bei den höheren

---

1 An der letzteren Stelle (*S. th.* I. II. qu. 5 art. 5 *in corp.*) heisst es: *naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis* (§ 7) . . .; an der ersteren (*S. c. Gent.* II, 98): *cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo: superior autem inferiorem eminentiori modo. et hoc est quod in libro de causis* (§ 7) *dicitur* . . .

2 *S. th.* I. qu. 55 art. 2 *in corp.*: *inferiores substantiae intellectiuae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectiuam non completam naturaliter, sed completur in eis successiue per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. potentia uero intellectiua in substantiis spiritualibus superioribus, id est in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.* — Ebenda I. qu. 84 art. 3 ad 1: *intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam, intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.*

Engeln sind sie universeller, bei den niederen particulärer[1]. Thomas spricht diesen Satz häufig aus und durchgehends basirt er ihn auf eine Stelle des Pseudo-Areopagiten und eine solche des Buches *de causis*. *De uer.* qu. 8 art. 10: *in contrarium est quod dicit Dionysius 12. cap. coel. hierarchiae, ubi dicit quod superiores angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiorem et uniuersaliorem, inferiores autem angeli habent particularem et subiectam scientiam. praeterea in libro de causis* (§ 9) *dicitur quod intelligentiae superiores continent formas magis uniuersales.* — Ebenso Comm. in Sent. libr. II. dist. 3 qu. 3 art. 2 „*contra*“; *De malo* qu. 16 art. 4 *in corp.; De an.* qu. un. art. 7 ad 5; *S. c. Gent.* II, 98; *S. th.* I. qu. 55 art. 3 „*contra*“.

Der Engel erkennt sich selbst. Denn: *in libro de causis* (§ 14) *dicitur quod omnis sciens scit essentiam suam et redit ad essentiam suam reditione completa*[2]. *ergo et angelus, cum sit sciens. De uer.* qu. 8 art. 6 „*contra*“.

Der eine Engel erkennt den anderen. Denn: *in libro de causis* (§ 10) *dicitur: omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur nec cadunt in tempore. sed angeli sunt incorruptibiles et supra tempus. ergo unus angelus ab alio angelo cognoscitur.* Zwar heisst es an einer anderen Stelle des Buches *de causis* (§ 7): *omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum causa est ei, et quod est infra se, inquantum est causatum ab ea* — und es ist doch nicht der eine Engel des anderen *causa*. Aber *ratio causae et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suae causae et e conuerso; unde si in uno angelo ponamus similitudinem alterius, praeter hoc quod sit causa uel causatum eius, remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per adsimilationem. De uer.* qu. 8 art. 7 „*contra*“ und ad 2. Ganz ebenso *S. th.* I. qu. 56 art. 2 „*contra*“ und ad 2.

Ich komme zur *Summa contra Gentiles*. Hier macht Thomas II, 68 von einem Ausdrucke unseres Buches Gebrauch, welcher

---

1 *S. th.* I. qu. 55 art. 3 *in corp.: quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species uniuersalitatem intelligibilium adprehendere poterit: et ideo oportet quod eius formae sint uniuersaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum.*

2 Das Citat ist sehr ungenau oder vielmehr ganz unrichtig. Es heisst in unserm Buche a. a. O.: *omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* So citirt auch Thomas selbst *S. th.* I. qu. 14 art. 2 obj. 1.

das ganze Mittelalter hindurch sich der grössten Beliebtheit erfreut und die mannichfaltigste Verwendung gefunden hat. § 2 heisst es von der Seele, sie sei *in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus*, und § 8 bezeichnet der Verfasser die Seele selbst als *orizontem naturae*, eine Bezeichnung, die er erläutert durch den Zusatz: *continet naturam.*

Alanus von Lille benützte diesen Ausdruck zu einem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Wilhelm von Auvergne widmete ihm zu wiederholten Malen eine ausführliche Exposition. Albert der Grosse verwerthete ihn in dem Traktate *contra errores Auerrois* c. 6.

Thomas nun a. a. O. verwendet unsere Stelle zur Erläuterung der Verbindung des immateriellen Geistes mit dem Körper als dessen Form. *Beatus Dionysius*, sagt er, *dicit* (*De diuin. nom.* c. 7 [§ 3 z. Schl.]): *quod diuina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam orizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis, quia quanto forma magis uincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.*

Die Quelle jenes Citates über die Stellung der Seele *in confinio* gibt Thomas hier nicht an. An einer späteren Stelle aber, an welcher er eben dieses Wort in ganz überraschender Weise ausbeutet, bezeichnet er als den Fundort desselben ausdrücklich das *de causis.* Der vierte Beweis für die These III, 61: *quod per uisionem dei aliquis sit particeps uitae aeternae* lautet: *anima intellectiua est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in libro de causis dicitur, et ex praemissis potest esse manifestum, quia est ultima in ordine intellectuum et tamen eius substantia est eleuata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. sed actio eius, secundum quam coniungitur inferioribus quae sunt in tempore, est temporalis: ergo actio eius, secundum quam coniungitur superioribus quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. talis autem est maxime uisio qua substantiam diuinam uidet; ergo per huiusmodi uisionem in par-*

ticipatione aeternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus deum uidet.

In den *Quaestiones de potentia* musste der in Rede stehende Satz sich zu einem Scheingrunde für den Generatianismus und gleich nachher für den Präexistentianismus hergeben. Qu. 3 art. 9 *(utrum anima rationalis educatur in esse per creationem uel per seminis traductionem)* obj. 27 heisst es: *anima rationalis constituta est inter deum et res corporales media, unde in libro de causis dicitur quod est creata in orizonte aeternitatis et temporis. sed in deo generatio inuenitur, similiter in rebus corporalibus. ergo et anima, quae est media, per generationem producitur.* Gleich darauf, qu. 3 art. 10 *(utrum anima rationalis sit creata in corpore)* obj. 10, wird folgendermassen argumentirt: *substantia animae rationalis tempore non mensuratur, quia, ut dicitur in libro de causis, est supra tempus. nec iterum mensuratur aeternitate, quia hoc solius dei est; in libro etiam de causis dicitur quod anima est infra aeternitatem. ergo mensuratur aeuo, sicut et angeli; et ita eadem est mensura durationis angeli et animae. cum ergo angeli sint creati a principio mundi, uidetur quod etiam animae tunc sint creatae, et non in corporibus.* — Die Lösung solcher Schwierigkeiten fällt natürlich unserm Heiligen nicht schwer.

In der *Summa theologica* endlich, p. I. qu. 77 art. 2 *in corp.*, wird aus dieser Stellung der Seele *in confinio* die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Potenzen erläutert: *est et alia ratio quare anima humana abundat diuersitate potentiarum, uidelicet quia est in confinio spiritualium et corporalium substantiarum, et ideo concurrunt in ipsa uirtutes utrarumque creaturarum.*

Aus der *Summa c. Gentiles* sei noch nachgetragen, dass bei Erörterung der Frage *quomodo una substantia separata intelligit aliam* — II, 98 — wiederum mehrere Sätze unseres Buches verwerthet werden, welche in gleichem Zusammenhange uns vorhin bereits begegneten, als wir von den *Quaestiones de ueritate* handelten. Ich habe dort auch schon auf diese Stelle verwiesen. Es werden hier die Thesen citirt und erläutert: *intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se per modum suae substantiae, quia alia est causa alterius* (§ 7) — *intelligentiae superiores habent formas magis uniuersales* (§ 9) — *intelligentia est plena formis* (§ 9).

Auf der Höhe seiner schriftstellerischen Blüthe unternahm Thomas die Interpretation des literarischen Nachlasses des Stagiriten.

Seit dem Jahre 1261 bis zum Ende seines Lebens ist er mit dieser Arbeit beschäftigt gewesen; die Commentare zur Politik und zu den Büchern *de caelo et mundo* hat er nicht mehr vollendet. Des Griechischen unkundig, legte er seiner Auslegung lateinische Versionen zu Grunde, welche unmittelbar aus dem Griechischen (nicht aus dem Arabischen) geflossen, und zum Theil erst auf seine Veranlassung hin von seinem Ordensgenossen Wilhelm von Mörbeka angefertigt worden waren.

Inmitten dieser Arbeit commentirte Thomas das Buch *de causis*[1]. Hielt er dasselbe für aristotelisch? Nein! Er kennt vielmehr den wahren Ursprung des Buches sehr wohl; er ist zugleich der Erste, der hierin das Richtige traf. Nachdem er im Eingange seines Commentares die Wichtigkeit der *scientia diuina quae considerat primas entium causas* nachdrücklich betont, fährt er fort: *Inueniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diuersas propositiones distincta, quasi per modum singillatim considerantium aliquas ueritates. et in Graeco quidem inuenitur sic traditus liber Proculi Platonici continens ducentas et undecim*[2] *propositiones, qui intitulatur*

---

1 Die beiden ersten Drucke dieses Commentares, aus den Jahren 1493 und 1507, wurden oben schon, S. 155, erwähnt. — In den Gesammtausgaben der Werke des hl. Thomas pflegt derselbe, in Verbindung mit dem Traktate *de ente et essentia*, dem Commentare zu der Metaphysik des Aristoteles beigegeben zu werden. So findet er sich in den beiden ersten Gesammtausgaben, Rom 1570 in 17 und Paris 1660 in 23 Foliobänden, zum Schlusse des vierten Bandes. In die 1745—60 zu Venedig in 28 Quartbänden erschienene Ausgabe der Werke des hl. Thomas haben die Commentare zu Aristoteles und die Erklärung des Buches *de causis* keine Aufnahme gefunden. In der neuesten Gesammtausgabe, Parma 1852—73 in 25 Quartbänden, steht unser Commentar am Schlusse des 21. Bandes. — Handschriftlich findet sich derselbe zu München (*Cat. codd. lat. bibl. reg. Monac.* t. I, 3. p. 134: cod. 6993), zu Venedig (Valentinelli *Bibl. manuscr. ad S. Marci Venetiarum. Codd. mss. lat.* t. IV. p. 123. 126 (anonym). 130), vielleicht auch zu Troyes (*Cat. gén. des manuscrits des bibl. publ. des Départements* t. II. p. 570—571) u. s. f.

2 So in der ersten Ausgabe vom Jahre 1493. Die Ausgabe vom Jahre 1507 hat *ducentas et nouem.* Die handschriftlichen Exemplare des griechischen Textes der στοιχείωσις zählen bald 211, bald 209 Kapitel; s. Fr. Creuzer in seiner Ausgabe des griechischen Textes (Frankfurt 1822) p. XII Anm. (1). Die alte lateinische Uebersetzung von Wilhelm von Mörbeka scheint in den meisten Handschriften 209 Paragraphen zu umfassen; s. Valentinelli a. a. O. p. 103—104.

'elementatio theologica'[1]. *in Arabico uero inuenitur hic liber qui apud Latinos 'de causis' dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi. unde uidetur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Proculi excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.*

Thomas bezeichnet also unser Buch ausdrücklich als ein Excerpt aus der *στοιχείωσις θεολογική* oder, wie er sagt, *elementatio theologica*. Diese lag ihm ihrem ganzen Umfange nach in lateinischem Texte vor: im Verlaufe seines Commentares beleuchtet er die einzelnen Thesen unseres Buches durchgängig durch Gegenüberstellung und Vergleichung der entsprechenden Ausführungen der *στοιχείωσις*[2].

Woher stammt die von ihm benützte Version der letzteren? Sicher ist, dass der schon genannte Wilhelm von Mörbeka die *στοιχείωσις* aus dem Griechischen in's Lateinische übertrug[3], und

---

1 *Elementatio* ist Uebertragung oder Nachbildung von *στοιχείωσις*. In der Pariser Ausgabe der Werke des hl. Thomas vom Jahre 1660, t. IV. p. 470 a, liest man nicht *elementatio*, sondern *eleuatio theologica*. Zu dieser Lesart bemerkt de la Croze in einem Briefe an J. A. Fabricius — *Thesauri Epistolici Lacroziani tomus* III. (Leipzig 1746) p. 126 —: *sic inepte interpretatur* (sc. Thomas) *has voces graecas στοιχείωσις θεολογική: „elevatio" a voce gallica „élever", instituere.* Dieser Vorwurf geht zunächst von der unrichtigen Voraussetzung aus, Thomas sei des Griechischen kundig gewesen, ist dann aber ganz und gar hinfällig, weil die Lesart *eleuatio* eben unrichtig; s. Anm. 3 und S. 272 Anm. 1.

2 S. oben S. 12 ff.

3 Diese Uebersetzung ist, so viel ich weiss, noch nicht gedruckt. Handschriftlich findet sie sich zu München *(Cat. codd. lat. bibl. reg. Monac.* t. I, 1. p. 112: cod. 534), zu Wien *(Tabulae codicum m. scr. praeter graecos et orientales in bibl. Palat. Vindobon. asservatorum* vol. I. p. 57: cod. 368), zu Venedig (Valentinelli a. a. O. p. 103—104: cod. 153) u. s. f. Vgl. Creuzer a. a. O. p. XII Anm. (1) und p. XIV Anm. (4). Die genannten Abschriften zu München und zu Venedig führen den Titel: *elementatio theologica*, ebenso mehrere Codices bei Creuzer, diejenige zu Wien: *institutio theologica*. Ein Pariser Manuscript — *Bibl. Roy., fonds de Sorbonne*, 954 — ist nach A. Jourdain a. a. O. p. 69 betitelt: *eleuatio theologica*. Höchst wahrscheinlich beruht indessen diese Angabe nur auf unrichtiger Lesung der abgekürzten Schreibweise des Wortes *elementatio*. Vermuthlich hat Jourdain dieselbe Abschrift — *codex Sorbonicus n.* 800 — im Auge, welche nach Quétif und Echard a. a. O. t. I. p. 390 b überschrieben ist: *elementatio theologica*.

Ebenhier heisst es bei Quétif und Echard, der hl. Thomas habe Wilhelm's Uebersetzung der *στοιχείωσις* commentirt, und nach seiner Angabe sei diese

dass Thomas diese Uebertragung Wilhelm's vor Augen hatte und vielleicht selbst zur Anfertigung derselben den Anstoss gegeben, liegt um so näher anzunehmen, als er auf diesem Wege, wie bereits gesagt, auch zu einem Theile der von ihm verwendeten Versionen aristotelischer Schriften gekommen war. Hat diese Annahme Berechtigung, so gewährt sie zugleich einen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Entstehungszeit unseres Commentares, insofern nämlich die besagte Uebersetzung Wilhelm's, laut seiner eigenen Angabe zum Schlusse derselben, am 18. Mai 1268 zu Viterbo vollendet worden ist[1].

Aber wodurch mag wohl der Engel der Schule zur Commentirung des Buches *de causis* bewogen worden sein? Eine irgendwie befriedigende Antwort lässt sich schlechterdings nur in

---

Uebersetzung nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Arabischen geflossen (und auf Grund dieser vermeintlichen Thatsache wird p. 389a von Wilhelm erzählt: *linguas ..... impense coluit ac praeter latinam, graecam et arabicam familiares sibi fecit).* Ebenso schreibt Leclerc a. a. O. II, 437 von Wilhelm's Uebersetzung der *στοιχείωσις*: *St. Thomas dit que cette traduction dérive de l'arabe, et il ajoute que l'on n'en avait pas encore reçu d'après le grec* (und auf Grund dieses vermeintlichen Zeugnisses des hl. Thomas sagt er I, 220 in dem Artikel über Proklus: *on traduisit en arabe son Institution théologique*). Wüstenfeld Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert S. 110—111 gibt wiederum an, laut Thomas von Aquin sei Wilhelm's Uebersetzung der *στοιχείωσις* nicht nach dem Griechischen, sondern nach einer arabischen Version angefertigt worden (und berichtet er demgemäss von Wilhelm: „auch im Arabischen erwarb er sich gute Kenntnisse"). — Eben dieses Missverständniss musste nun schon wiederholt berichtigt werden; vgl. S. 250 Anm. 1. Von einer arabischen Uebersetzung der *στοιχείωσις* ist bei Thomas nicht die Rede. Er spricht vielmehr von dem arabischen Originale des Buches *de causis.*

1 Die in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Exemplare zu Paris und zu Venedig haben zum Schlusse die Worte: *completa fuit translatio huius operis Uiterbii, a fratre G. de Morbecca* (in der Handschrift zu Venedig: *G. de Morbetra*) *ordinis Fratrum Praedicatorum, XV kal. iunii anno Domini 1268.* Vgl. die Angaben bei Creuzer a. a. O. p. XIV Anm. (3) und p. XII Anm. (1) — an welch' letzterer Stelle für *15 Jun.* ohne Zweifel zu lesen ist: *15 kal. Jun.* S. schon Quétif und Echard p. 390b.

In dem Traktate *de substantiis separatis* (vgl. vorhin S. 261 Anm. 1) c. 19 führt Thomas zwei Stellen der *στοιχείωσις* mit den Worten ein: *Proclus dixit in libro diuinarum coelementationum* — jedenfalls fehlerhaft für *elementationum.* Die Abfassung dieses Traktates muss in die letzte Lebenszeit des Autors fallen, weil derselbe unvollendet geblieben ist.

dem Ansehen finden, welches unser Buch um jene Zeit in der Schule genoss. Hierin lag ja auch die Veranlassung zu der Interpretation Albert's des Grossen, und eben dieser Anlass zeigt sich auch in der Folgezeit noch wirksam. Noch vor Ablauf des dreizehnten Jahrhunderts verfassten auch Peter von Auvergne und Aegidius von Rom Erläuterungsschriften zu dem Buche *de causis*, und das vierzehnte und das fünfzehnte Jahrhundert brachten noch eine Reihe weiterer Commentare hervor.

Der ganzen Anlage nach schliesst sich des hl. Thomas Commentar über unser Buch an seine Commentare zu Aristoteles enge an. Er gibt den vollständigen Wortlaut des Buches, und lässt einem jeden Paragraphen[1] eine alle Einzelnheiten sorgfältig zergliedernde, aber auch dialectisch verbindende Auslegung folgen.

Als Hauptaufgabe gilt ihm die Ermittlung und Darlegung der Lehre des Autors. In der Lösung dieser Aufgabe musste Thomas weit glücklicher sein als sein Lehrer Albert, dessen Interpretation er übrigens in keiner Weise erwähnt oder berücksichtigt. Die vorliegende *elementatio theologica* stellte den Charakter und die Richtung der Doctrin des Buches *de causis* ausser Zweifel, sie warf auch Licht auf manche Dunkelheiten einzelner Lehrsätze, Begründungen und Erläuterungen, sie bot sogar die Möglichkeit zu Textberichtigungen; s. namentlich zu § 6 und zu § 15[2].

Den schwierigen Ausdruck *helyatin* (§ 8) deutet Thomas ganz so wie vorhin Albert der Grosse. *Causa prima*, lauten seine Worte,

1 Thomas zählt, wie oben, S. 161, bemerkt, nicht 31, sondern 32 §§.

2 Die Bemerkung zu § 15 wurde schon S. 197 mitgetheilt.

Zu § 6 nimmt Thomas mit Recht Anstoss an den die Begründung der These *(intelligentia est substantia quae non diuiditur)* einleitenden Worten: *quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque mouetur, tunc procul dubio non diuiditur. e t i t e r u m omne diuisibile non diuiditur nisi aut in multitudinem aut in magnitudinem aut in motum suum.* Er commentirt: *quantum ex uerbis hic positis adparet, praemittitur duplex diuisio: . . . ex parte ipsius rei diuidendae* und *ex parte ipsius diuisionis . . .* Dann aber fährt er fort: *sed sciendum est uerba hic posita ex uitio translationis esse corrupta, ut patet per literam Proculi* (§ 171) *quae talis est: 'si enim est* (sc. *intellectus*) *sine magnitudine et incorporeus et inmobilis, et inpartibilis est' — quod uero sequitur non inducitur per modum alterius diuisionis, sed per modum probationis — sic enim subdit: 'esse enim qualitercumque partibile aut secundum multitudinem aut secundum magnitudinem aut secundum operationes est partibile'.*

habet altiori modo esse quam alia. nam intelligentia habet yliatim[1], *id est aliquid materiale uel ad modum materiae se habens: dicitur enim yliatim ab yle quod est materia . . . quiditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens et inmaterialis: sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum et ut materia ad formam. et similiter in anima* (lies *similiter anima) est habens yliatim . . . . . causa autem prima nullo modo habet yliatim, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse primum* . . . — Auf das Wort *achili* oder *alachili* geht Thomas in seinem Commentare nicht ein. Er hatte dazu keine Veranlassung: im Texte selbst ward das Wort erklärt. § 4 las Thomas richtig: *achili id est intelligentia*[2], und weiterhin: *alachili id est intelligentiam*[3], und § 11: *duae aliae alachili id est intelligentiae*[4].

Von besonderem Interesse ist die Wahrnehmung, dass Thomas sich auch veranlasst sieht, irrige Auffassungen unseres Buches zu berichtigen. So spricht er schon zu § 3, gelegentlich des Satzes: *causa prima creauit esse animae mediante intelligentia*, von Solchen, welche den Autor falsch verstanden. *Quidam*, schreibt er, *male intellegentes existimauerunt uelle auctorem istius libri quod intelligentiae essent creatrices substantiae animarum* . . .

Im Uebrigen beschränkt sich Thomas — und hierin liegt ein beachtenswerther Unterschied zwischen seinem Commentare über das Buch *de causis* und seinen Commentaren zu Aristoteles — auf die Erhebung und Darstellung der Lehre des Autors nicht in der Weise, dass er seine eigene Ansicht gänzlich unterdrückte, auf Zustimmung oder Ablehnung vollständig verzichtete. Im Gegentheile, er lässt sich wieder und wieder in Erörterungen über die Richtigkeit oder die Tragweite der Aufstellungen des Verfassers ein, nickt Lob, winkt Tadel. Nachdem er die Bedeutung der ersten These *(omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa uniuersalis secunda)* dargelegt, fährt er alsbald fort: *est autem considerandum in quibus causis haec propositio habeat ueri-*

---

1 So die editio princeps; die Ausgabe vom Jahre 1507 hat *yliathim*. In den späteren Drucken herrscht grosses Schwanken.

2 In der ersten Ausgabe steht hier allerdings nur *intelligentia*, in der zweiten aber *actus* (sic) *id est intelligentia*.

3 So übereinstimmend in den beiden genannten Ausgaben.

4 In beiden Ausgaben *due alie alachie id est intelligentie*.

tatem. Zu § 2 schreibt er: *substantias inmateriales separatas Platonici et Peripatetici aeternas dicebant . . . quod fidei christianae non est consonum,* und von der Lehre *caelum habere animam* bemerkt er: *hoc catholica fides non adserit;* vgl. zu § 3 gegen Ende.

Gleichwohl lässt sich nicht verkennen, dass Thomas sich mehrfach von dem Bestreben beeinflusst zeigt, unserm Buche einen möglichst reichen Wahrheitsgehalt zuzuerkennen, verfänglich klingende Sätze abzuschwächen und, wo der Wortlaut es zuzulassen schien, den Verfasser zum Dollmetscher aristotelischer oder christlicher Lehranschauungen zu machen. Der vorhin erwähnte Satz *causa prima creauit esse animae mediante intelligentia* (§ 3) ist nach ihm dazu zu verstehen: *quod ipsa essentia animae . . causata est a causa prima . . ., sed consequentes participationes habet ab aliquibus posterioribus principiis, ita scilicet quod uiuere habet a prima uita et intellegere a prima intelligentia . . .,* und seine Kritik dieser Lehre lautet: *haec propositio, si non sane intellegatur, repugnat ueritati et sententiae Aristotelis . . . (anima a causa prima a qua habet essentiam habet etiam intellectualitatem) . . . aliquo tamen modo potest habere ueritatem, si referatur non ad naturam intellectualem, sed ad formas intelligibiles quas animae intellectiuae recipiunt per operationem intelligentiarum . . . . .* Anderswo drängt sich die angedeutete Beobachtung noch weit entschiedener auf; s. insbesondere zu § 9.

Ich komme zu dem letzten und gereiftesten Werke des Engels der Schule, in welchem er das Gesammtergebniss seiner wissenschaftlichen Thätigkeit in systematischem Abschlusse der Nachwelt hinterlassen hat. Die Rolle, welche das Buch *de causis* in der *Summa theologica* spielt, erheischt der Bedeutung der letzteren wegen eine nähere Beleuchtung. Ich zähle in der *Summa theologica* einige 30 Citate aus unserm Buche, ohne indessen für die Vollständigkeit dieser Zählung irgendwelche Garantie zu übernehmen[1].

Vier Mal sind die *dicta probantia,* welche den voraufgeschickten Gründen für das *uidetur quod non* als schlagende Autoritäten entgegengestellt werden und im Voraus das Ziel und die Richtung der nachfolgenden *responsio* anzeigen, dem Buche *de causis* entnommen. So gleich im ersten Theile qu. 5 a. 2: *utrum bonum*

1 Die Aufzählung der Citate aus dem Buche *de causis* in dem *index secundus* der 1867—68 zu Paris in neun Duodezbändchen erschienenen Ausgabe der *Summa theologica* (IX, 150—151) ist sehr unvollständig.

secundum rationem sit prius quam ens. Nach Anführung der Scheingründe für eine bejahende Antwort lautet das *contra: sed contra est quod dicitur in libro de causis* (§ 4) *quod prima rerum creatarum est esse.* Ganz ebenso qu. 56 a. 2. Qu. 3 a. 8 und qu. 55 a. 3 werden zwei *dicta probantia* angeführt, von welchen das erstere aus dem Pseudo-Areopagiten, das letztere aus dem Buche *de causis* geschöpft ist.

Sechs Mal werden Anführungen aus unserm Buche oder Anspielungen auf dasselbe in die *responsio* auf die jedesmalige *quaestio* oder in das *corpus articuli* verflochten[1]; ebenso oft in die nachfolgende Beantwortung, bez. Abweisung der Eingangs aufgeworfenen Schwierigkeiten[2].

Am häufigsten aber erscheint unser Buch zur Begründung des *uidetur quod non* benützt. Es ist dies nämlich nicht weniger als sechszehn Mal der Fall[3]. Zur richtigen Würdigung dieser Verwendung des Buches *de causis* erinnere man sich an die Bedeutung der voraufgeschickten Gegengründe oder Einwürfe für das Ganze der jedesmaligen Frage oder des jedesmaligen Artikels. Dieselben bilden nicht — und eben hierin liegt ja wesentlich das Kunstvolle der Anlage der *Summa theologica* — bloss äusseres Beiwerk, vielmehr ist die ganze nachfolgende thetische Entwicklung wesentlich auf sie gestützt. Die schliesslich angehängten Resolutionen oder Verständigungen bilden einen integrirenden Bestandtheil des Ganzen, sie verfolgen die *responsio* in ihre letzten Ausläufer, sie enthalten die Application des im *corpus articuli* gewonnenen Resultates. Diese häufige Entlehnung der Objectionen aus dem Buche *de causis* ist in besonderer Weise geeignet, Licht zu werfen auf die damalige Schätzung und Würdigung des Buches von Seiten der Schule.

Es sei mir indessen gestattet, die fraglichen Citate auch nach ihrer materiellen Seite, wenn ich so sagen darf, ein wenig zu beleuchten.

1 *S. th.* I. qu. 21 a. 4. qu. 45 a. 5. qu. 77 a. 2. I. II. qu. 5 a. 5. qu. 50 a. 6. Suppl. qu. 83 a. 3.

2 *S. th.* I. qu. 10 a. 2 ad 2. qu. 50 a. 2 ad 4. II. II. qu. 23 a. 6 ad 1. qu. 37 a. 2 ad 3. qu. 45 a. 3 ad 1. III. qu. 75 a. 5 ad 1.

3 *S. th.* I. qu. 5 a. 1 obj. 2. qu. 10 a. 2 obj. 2. qu. 14 a. 2 obj. 1. qu. 45 a. 4 obj. 1. qu. 56 a. 2 obj. 2. qu. 57 a. 3 obj. 2. qu. 58 a. 1 obj. 3. qu. 61 a. 2 obj. 2. qu. 77 a. 2 obj. 2. qu. 84 a. 3 obj. 1. qu. 94 a. 2 obj. 3. I. II. qu. 2 a. 6 obj. 2. qu. 67 a. 5 obj. 1. II. II. qu. 52 a. 2 obj. 2. III. qu. 6. a. 4 obj. 3. Suppl. qu. 93 a. 1 obj. 2.

Eine ausgiebige Verwendung findet die erste These unseres Buches: *omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa uniuersalis secunda.* Gott lohnt, lehrt Thomas *S. th.* I. qu. 21 a. 4, immer über Gebühr und straft immer unter Gebühr. In jedem Werke Gottes nämlich erscheint die Barmherzigkeit als die Wurzel desselben. Eben desshalb zeigt sie sich auch wirksam in dem ganzen Verlaufe der göttlichen Handlung, beeinflusst sie den ganzen Fortgang des göttlichen Werkes und zwar stärker noch, als die Gerechtigkeit, denn *causa primaria uehementius influit quam causa secunda.* — In dem allerheiligsten Sacramente bleiben die Accidentien des Brodes und des Weines, obwohl die Substanz schwindet: *uirtute dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora prioribus sublatis,* denn *sicut dicitur in libro de causis* (§ 1): *effectus plus dependent a causa prima quam a causa secunda:* III. qu. 75 a. 5 ad 1. — Eben darin liegt auch der Grund dafür, dass *uirtute diuina, et ea sola,* zwei Körper *in eodem loco* sein können, so dass beiden ihr *esse distinctum* verbleibt, obwohl sie sich in einem und demselben Raumestheile befinden. Dieses *esse distinctum* nämlich *dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed a deo sicut a causa prima. atqui, ut patet per primam propositionem libri de causis, causa prima potest conseruare rem in esse, cessantibus causis secundis.* Suppl. qu. 83 a. 3 *in corp.* — Anderswo wird aus der fraglichen These eine Objection hergenommen, und die betreffende *responsio* zeigt dann, dass jene These unrichtig angewendet wurde: I. II. qu. 2 a. 6 ad 2 und III. qu. 6 a. 4 ad 3.

Gelegentlich der *Quaestiones de potentia* war vorhin die Rede von der Lehre unseres Heiligen über die Schöpfungsmacht. Er nahm keinen Anstand, sich in den betreffenden Ausführungen auf Sätze des Buches *de causis* zu stützen und zu berufen, deren Tendenz er mit aller Entschiedenheit bekämpfte. Eben diese Erscheinung kehrt in der *Summa theol.* wieder. Die Macht, zu schaffen, heisst es I. qu. 45 a. 5 *in corp.,* ist Gott eigenthümlich: *oportet enim uniuersaliores effectus in uniuersaliores et priores causas reducere. inter omnes autem effectus uniuersalissimum est ipsum esse. unde oportet quod sit proprius effectus primae et uniuersalissimae causae, quae est deus.* Diesem Vernunftgrunde trägt Thomas kein Bedenken, folgenden Autoritätsbeweis anzureihen: *unde etiam dicitur in libro de causis* (§ 3, § 8) *quod nec intelligentia nec anima nobis (rebus?) dat esse,*

nisi inquantum operetur operatione diuina. producere autem esse absolute, non inquantum est hoc uel tale, pertinet ad rationem creationis. unde manifestum est quod creatio sit propria actio ipsius dei. Es wird aus den Worten unseres Autors das Gegentheil dessen gefolgert, was sie besagen. Unser Autor legt auch der Intelligenz und der Seele eine schöpferische Thätigkeit bei, während Thomas sofort zur Widerlegung der Ansicht übergeht: *quod licet creatio sit propria actio uniuersalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in uirtute primae causae, potest creare.* Unmöglich, so lautet der Schluss des in Rede stehenden Artikels, kann ein Geschöpf schaffen, weder vermöge eigener Kraft, noch auch als untergeordnete Ursache in engerem Sinne, mit Gott, der *causa principalis*, mitwirkend: *inpossibile est quod alicui creaturae conueniat creare, neque uirtute propria, neque instrumentaliter siue per ministerium.*

Als besonders significantes Beispiel der Benützung des Buches *de causis* zu Einwänden und Schwierigkeiten mag hier die erste Objection bei Gelegenheit der Frage *utrum deus intellegat se*, I. qu. 14 a. 2, Erwähnung finden. Auf Grund einer Stelle unseres Buches will dieselbe nichts weniger als Gott die Erkenntniss seiner selbst streitig machen. *Uidetur*, heisst es, *quod deus non intellegat se. dicitur enim in libro de causis* (§ 14) *quod omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. sed deus non exit extra essentiam suam nec aliquo modo mouetur, et sic non competit sibi redire ad essentiam suam; ergo ipse non est sciens essentiam suam.* Die ganze Argumentation beruht auf bewusster Missdeutung des Ausdruckes *redire ad essentiam suam* (πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν εἶναι), welchen unser Autor selbst im Verlaufe des citirten Paragraphen des Näheren erläutert: *non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam nisi quia est stans, fixa per se* . . . Zur Beantwortung und Abweisung jener Objection begnügt sich denn auch Thomas, den Sinn dieser Redeweise klar zu stellen: *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa* . . . Und nun fügt er noch bei: *per se autem subsistere maxime conuenit deo. unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam et cognoscens se ipsum.*

Rücksichtlich der Lehre über die Erkenntniss der Engel findet unser Buch in der *Summa theol.*, wie oben bereits angedeutet wurde, dieselbe Verwendung, welche es in den *Quaestiones de ueritate* erfuhr. Ein weiteres Citat sei hier noch nachgetragen. Um die Zukunft

weiss der Engel nicht. Allerdings ist der Intellect des Engels über der Zeit, denn, wie das Buch *de causis* (§ 2) sagt, *parificatur intelligentia aeternitati.* Nichtsdestoweniger *est in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum*, und *cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus sunt ei praesentia. S. th.* I. qu. 57 a. 3 ad 2.

Wieder und wieder wird auch Gebrauch gemacht von der 16. These unseres Buches: *omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata,* über deren Verwendung bereits früher, gelegentlich der *Quaestiones de potentia,* einige Nachweise gegeben wurden. Die Bedeutung dieses Satzes in dem Zusammenhange des kosmologischen Systems unseres Buches wird ganz ausser Acht gelassen. Er erscheint als allgemeines Axiom in sehr abwechselnder Fassung:

uirtus quanto est magis unita, tanto est fortior et per separationem diminuitur (II. II. qu. 37 a. 2 ad 3), oder:

uirtus unita est magis potens quam multiplicata (Suppl. qu. 93 a. 1 obj. 2), oder:

quanto uirtus est superior, tanto est magis unita (I. qu. 77 a. 2 obj. 2), oder:

quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum (II. II. qu. 52 a. 2 obj. 2), oder:

quanto aliqua uirtus est altior, tanto ad plura se extendit (II. II. qu. 45 a. 3 ad 1).

Ueber den grossen Kritiker Johannes Duns Scotus (gest. am 8. November 1308) darf ich mich kürzer fassen.

Er trat auch insofern in Gegensatz zu Thomas von Aquin, als er dem Stagiriten ein weniger massgebendes Ansehen zuerkannte und auch platonische und neuplatonische Anschauungen in sich aufnahm[1].

Bekannt ist seine Parteinahme für den Verfasser der „Lebensquelle.“ In der metaphysischen Grundlegung seiner Kosmologie, *De rerum principio* qu. 8 art. 4 nr. 30, vergleicht er, im Sinne Ibn Gebirol's, das Universum einem herrlichen Baume, dessen Wurzel und Samenstätte die *materia prima* ist: die verwehbaren Blätter sind die Accidentien, die Zweige und Aeste die vergäng-

1 S. K. Werner Johannes Duns Scotus (Wien 1881) S. 57. 60. 62.

lichen Geschöpfe, die vernunftbegabte Menschenseele ist die Blüthe und die Engelnatur ist die Frucht *(fructus naturae consimilis et perfectionis).* Kurz vorher, nr. 24, hatte er erklärt: *ego autem ad positionem Auicembronis redeo et . . . quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus quam spiritualibus, sit materia teneo*[1].

Eben diese *Quaestiones disputatae de rerum principio*[2], welche aus der Zeit der Lehrthätigkeit des Verfassers zu Oxford stammen und unter den wenigen systematischen Schriften, welche er zurückliess, eine sehr hervorragende Stellung einnehmen, schenken auch dem Buche *de causis* fleissige Beachtung.

Nachdem die erste derselben — es sind ihrer 26 — festgestellt, es gebe ein erstes Princip aller Dinge, in sich schlechthin Eins, aber Grund und Quelle alles anderweitigen Seins, fragt die zweite: *utrum a primo principio pluralitas, scilicet multitudo creaturarum, per se et inmediate procedat?*

Die Antwort wird eingeleitet durch ein Referat über die diesbezüglichen Ansichten älterer Philosophen (art. 1). Die Anschauung des Stagiriten will Scotus als zweifelhaft dahin gestellt sein lassen.

---

1 Weiteres bei Werner a. a. O. S. 256 ff.

2 In der einzigen Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus von L. Wadding, Lyon 1639 in 12 Foliobänden, t. III. p. 1—207.

Die von Wadding benützte Handschrift schliesst mit den Worten: *quaestiones istae fuerunt disputatae Oxonii . . .*; s. die dem Texte voraufgeschickte *censura Waddingi in Quaestiones disputatas de rerum principio.* Die Lehrthätigkeit des Verfassers an der Universität zu Oxford scheint sich bis in's Jahr 1304 hinein erstreckt zu haben (gegen Ende des Jahres 1304 weilt er in Paris und im Jahre 1308 begibt er sich nach Köln). Vgl. die dem ersten Bande der genannten Ausgabe beigegebene *uita F. Joannis Duns Scoti* (herübergenommen aus Wadding's *Annales Minorum* ad a. 1304 und ad a. 1308).

In der vorhin erwähnten *censura* äussert Wadding die Vermuthung, die Schrift *de rerum principio* sei aus Disputirübungen hervorgegangen, welchen Scotus (zu Oxford) präsidirte (ähnlich, wie die *Collationes* und die *Quodlibetica* aus Disputirübungen in Paris erwachsen sind). Dem Hinweise Wadding's auf den Mangel an innerem Zusammenhange in unserer Schrift begegnet indessen Werner S. 19 mit der wohlbegründeten Bemerkung, dass „alle Quästionen durch das Band eines gemeinsamen Hauptthemas zusammengehalten sind, und dieses Thema auch in einer logisch geordneten Aufeinanderfolge der einzelnen Materien entwickelt wird". Das Ganze kennzeichnet Werner als „eine realphilosophische Darstellung der allgemeinen Weltlehre oder rationale Kosmologie".

Manche nähmen an, Aristoteles sei der Meinung gewesen, dass von dem Einen Principe unmittelbar und zunächst nur Eines ausgehen könne. Aber diese Annahme sei nicht hinlänglich begründet. Doch sei es schwierig, mit Bestimmtheit zu sagen, wie Aristoteles über den Hervorgang der Vielheit der Dinge aus der Einen Ursache gedacht habe.

Von dem Stagiriten wendet Scotus sich sofort zu dem Verfasser des Buches *de causis: Auctor etiam libri de causis uidetur sentire pluralitatem effectuum inmediate a deo non procedere: unde dicit quod 'deus creauit animam mediante intelligentia', ut patet in commento tertiae propositionis. si igitur anima quae inferior est intelligentia, ergo pari ratione inferior intelligentia creata est mediante superiori, et sic usque ad primam quae sola inmediate uidetur esse a deo.*

Jener Satz des Buches *de causis,* meint Scotus, lässt eine mehrfache Deutung zu. Er kann die Intelligenz als das Werkzeug bezeichnen wollen, mittelst dessen die erste Ursache die Seele geschaffen, und in diesem Sinne genommen, muss er entschieden als unrichtig bezeichnet werden: *Sed dicendum est quod duplex est mediatio: una in operando, quonium idem faber operatur cultellum per martellum. uerum isto modo deus non creauit animam mediante intelligentia, sed per se inmediate.* — Er kann aber auch auf die Stellung der Seele in der Stufenfolge des Geschaffenen gedeutet werden. In dieser Stufenfolge steht die Intelligenz der ersten Ursache näher als die Seele, und nimmt insofern die Seele allerdings eine Mittelstellung ein zwischen Gott und der Intelligenz, eine Mittelstellung, welche indessen der Unmittelbarkeit ihres Ausgehens aus Gott keinen Eintrag thut: *Alia est mediatio quae est quasi quidam ordo inter effectus, qua ratione deus creauit aërem mediante igne, quare propinquiori modo participat completum esse et aër remotiori . . . et isto modo creata sunt corporalia mediantibus spiritualibus et anima mediante intelligentia: haec tamen mediatio non tollit inmediationem efficientis.* — Er kann endlich auch nicht auf das Werden und Sein, sondern auf das Thätigsein und Vollkommenwerden der Seele bezogen werden, und in dieser Rücksicht unterliegt die Seele thatsächlich der Einwirkung der Intelligenz: *Potest etiam dici anima facta mediante intelligentia non quoad substantiam, sed quoad operationem, inquantum ab angelo potest recipere aliquas inluminationes et perfectiones, unde dicitur in illo commento quod 'deus*

posuit animam instrumentum[1] *intelligentiae': et isto modo inferior angelus factus est mediante superiori.*

Drei verschiedene Interpretationsweisen[2] proponirt der *doctor subtilis.* Der Intention unseres Autors wird keine dieser Auslegungen gerecht. Er beansprucht für die Intelligenz eine Schöpfungsmacht, welche sich nicht etwa nur nach der Art eines Werkzeuges in der Hand der ersten Ursache verhält, sondern von der letzteren nicht mehr und nicht anders abhängig ist als jedes andere natürliche Vermögen der niederen Ursachen.

An dritter Stelle skizzirt Scotus noch die Anschauung Avicenna's, und geht alsbald zur Darlegung der *ueritas catholica* über (art. 2). Die zu erweisende These lautet: *quod a primo principio inmediate plura producuntur.* Die einzelnen Ausdrücke und Begriffe dieser These werden näher bestimmt und abgegrenzt, und wird sodann ein dreifacher Nachweis für dieselbe erbracht: *ex parte producentis* s. *ex parte dei, ex parte modi producendi* und *ex parte rei productae.*

Der dritte dieser Beweise macht reichen Gebrauch von dem Buche *de causis.*

Alle Wirkungen, argumentirt Scotus, setzen *re uel ratione* das Sein voraus, participiren an demselben und beruhen auf demselben. Die Einheit dieses gemeinsamen Seins fordert die Einheit einer gemeinsamen höchsten und letzten Ursache aller Wirkungen. Gott bringt unmittelbar jegliche Wirkung hervor; doch schliesst diese Unmittelbarkeit das Medium der Cooperation geschöpflicher Ursachen nicht aus: *Secundum Philosophum 2. Physicor. text. 38. qualis ordo est in causatis secundum rationem prioris et posterioris, talis ordo est in causis, quod 'uniuersalium sunt causae uniuersales et particularium particulares'*[3]. *nunc autem ita est quod inter omnes effectus qui sunt in creaturis esse habet rationem magis uniuersalis et prioris, unde omnia praesupponunt esse, re uel ratione, et innituntur ei: unde commentator super quartam propositionem de causis in qua dicitur: 'prima rerum creatarum est esse' — deinde: 'et non est post eam aliud nec*

---

1 Hier dürfte Wadding's Text zu emendiren sein; Scotus wird geschrieben haben *sicut stramentum.*

2 An einer späteren Stelle werden wir, im Anschluss an § 7 unseres Buches, noch eine vierte Deutungsmöglichkeit angegeben finden.

3 Aristoteles Phys. II, 3 gegen Ende: τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν — sc. αἴτιά ἐστιν —, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον.

etiam prius creatum ipso'[1]. *sicut igitur unus effectus alium praesupponit et illi innititur, sic etiam est in causis quod una praesupponit aliam et omnes praesupponunt primam et illi innituntur, sicut dicit 17. propositio de causis: 'omnes uirtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum quod est uirtus uirtutum'*[2]. *si igitur effectus habent reduci ad causam simpliciter primam quae nulli innitatur, sed omnis effectus rationem essendi participat: ergo deus inmediate omnem effectum producit, nec ista inmediatio tollit medium cooperationis: et uidetur etiam ille dicere de causis quando dicit* (§ 17) *quod 'est esse per creationem, cetera uero per informationem'*[3].

Aus dieser Auseinandersetzung, fügt Scotus noch bei, erhellt, dass eine und dieselbe Wirkung ihrem ganzen Umfange nach von Gott und auch ihrem ganzen Umfange nach von den niederen Ursachen ausgeht, je nach der Verschiedenheit des Gesichtspunktes: *nam sub ratione uniuersali et prima est a deo, sub ratione posteriori et particulari est totus a natura uel ab arte* . . . . . Jedes geschöpfliche Agens wird in seinem Wirken bedingt und getragen durch das Mitwirken Gottes. In zwiefacher Weise muss Gott ihm zu Hülfe kommen: *primo producendo materiam de qua agit uel in quam; secundo attingendo per se et primo materiam, ut sic actio creaturae illi actioni innixa possit attingere materiam, cui si adpodiata non esset, nunquam materiam attingeret: sicut nec effectum produceret, si aliquid*

---

1 Für *et non est post eam aliud* lies: *et non est post causam primam latius.* Die dem ersten Anscheine nach näher liegende Correctur *et non est ante eam aliud* ist schon durch die Erwägung ausgeschlossen, dass Scotus diese Worte jedenfalls noch zur *propositio* gezogen und nicht schon dem *commentator* zugewiesen hat. Es ergibt sich aus dem hiesigen Citate unzweideutig, dass Scotus zwischen dem *auctor* und dem *commentator* als zwei verschiedenen Persönlichkeiten unterscheidet. Wenn er vorhin den Satz *causa prima creauit esse animae mediante intelligentia*, welchen er selbst als *in commento tertiae propositionis* stehend bezeichnet, gleichwohl dem *auctor libri de causis* in den Mund legte, so war dies eine gewisse Ungenauigkeit der Ausdrucksweise, welche in der Voraussetzung gründen mag, dass der *commentator* die Propositionen des *auctor* im Sinne des Letzteren nur weiter ausführe. Qu. 11 art. 3 sect. 3 nr. 30 legt Scotus eben jenen Satz, wie wir sehen werden, dem *commentator de causis* bei, qu. 16 art. 1 nr. 9 aber wieder dem *auctor de causis.*

2 Es ist die 15. These. — Scotus hat ohne Zweifel mit Thomas von Aquin nicht 31, sondern 32 §§ gezählt.

3 Ganz ähnlich citirte vorhin, S. 262, Thomas: *esse est per creationem, uiuere uero et cetera huiusmodi per informationem.*

de illo non praeexisteret. haec est sententia commentatoris super illam propositionem primam de causis, ubi dicit quod 'plus influit causa prima quia citius actionem figit', et multa talia, ut ibi patet[1].

Zum Schlusse widmet Scotus der gegentheiligen These Avicenna's, *ab uno principio non posse plures creaturas inmediate procedere,* noch eine eingehende Erörterung (art. 3—4).

Im weiteren Verlaufe, qu. 7 art. 2 nr. 12, dient § 8 unseres Buches, ganz wie bei Thomas von Aquin[2], zur Illustrirung der Lehre, dass jede Creatur, im Unterschiede von und im Gegensatze zu Gott, nothwendig ein *compositum* darstelle: *in omni autem creatura esse actu est ab alio, et ideo habet esse adquisitum, ut iam sit dare in huiusmodi creatura actu existente quod est, scilicet ipsam quiditatem, et quo est, scilicet ipsum actum essendi, et compositum ex eo quod est, scilicet quiditate, et quo est, scilicet actu existendi, uel ex esse quod est* (lies *ex esse et quod est*). *et propter hoc dicitur in libro de causis quod 'intelligentia non est tantum* (lies *est esse tantum*), *sicut causa prima, sed est in ea esse et forma', quae est quiditas sua. et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est in potentia respectu illius, quiditas cuiuslibet creaturae sic erit potentia, et primum esse actuale est eius actus: et sic inpossibile est aliquid facere (fieri?) quod non sit compositum ex potentia et actu. et si istam potentiam quis uocet materiam, dicunt omnem (omnes?) rem actu existentem consistere ex materia et forma, sed tunc, ut dicunt, sicut potentia, sic et materia aequiuoce dicitur.*

---

1 Auch hier will Scotus, wie er selbst andeutet, sich nicht an den Wortlaut binden.

In den *Theoremata*, welche jüngeren Datums sind als die Schrift *de rerum principio,* stellt Scotus § 19 nr. 8 das *theorema* auf: *in omni genere causae primum plus causat quolibet posteriore,* und bezeichnet diesen Satz als *prima de causis:* Opp. t. III. p. 308 a. — Der Commentar des Irländers Mauritius a Portu (gest. 1513) über diese *Theoremata,* welchen Wadding seiner Ausgabe einverleibte, recurrirt häufig auf das Buch *de causis*: p. 263. 295 b. 300 b. 301 b. 308 a. 311 b. 312 b. An der letztgenannten Stelle wird zu dem angeführten *theorema* bemerkt: *est illa famosa prima auctoris de causis de principalitate causalitatis et influentiae primae causae.* Als Verfasser des Buches *de causis,* heisst es p. 263, werde *Dauid Judaeus* genannt; vgl. p. 301 b.

Ueber Mauritius a Portu und seine Commentare zu Duns Scotus s. Werner a. a. O. S. 17.

2 S. vorhin S. 257; vgl. auch schon Albert den Grossen S. 248.

Noch zu wiederholten Malen aber kömmt Scotus auf den vorhin besprochenen Satz zurück: *causa prima creauit esse animae mediante intelligentia.* Qu. 10 art. 1 nr. 7 — es handelt sich um die Vertheidigung der These des Creatianismus: *singulae animae rationales inmediate a deo creantur* — heisst es in einem Corollare: *Si enim dicatur quod anima intellectiua sit producta ab intellectu, sicut uidetur dicere illa uniuersalis propositio de causis* (§ 7): '*omnis*', *inquit*, '*intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se, uerumtamen scit quod est sub se quoniam causa est ei*' — *ubi est sciendum quod intelligentia est causans ea quae sunt sub se* — *si intellegatur de anima, est, dico, causa per accidens, eo quod per motum orbis et solis in aliquo circulo est causa dispositionis corporis, quo disposito deus infundit ei animam, uel est causa eius quantum ad aliquas reuolutiones* (lies *reuelationes*[1]). *similiter si inueniatur aliquando quod* '*deus creauit animam mediante intellectu*', *dico quod ly mediante dicit medium naturae, non efficientis aut instrumenti aut causalitatis, ut sit sensus: inter deum et animam intellectiua tenet medium gradum.*

Ganz ähnlich qu. 11 art. 3 sect. 3 nr. 30: *ad reductionem inferioris ad superius et inperfecti ad perfectum necessaria sunt media . .*, *sed non per media* (*per* ist wohl zu streichen) *in causando, ut scilicet illa media sint causa inferiorum quae reducuntur per ea: sed solum sunt media naturae, secundum quod dicit commentator de causis quod* '*deus creauit animam mediante intelligentia*', *quia scilicet intelligentia tenet medium gradum inter animam et deum.*

Qu. 16 art. 1 nr. 9 ist nochmals von dieser *mediatio in genere dignitatis* die Rede, und wird dieselbe durch den Verweis erläutert: *istum modum mediationis intellegit auctor de causis quando dicit quod* '*deus creauit animam mediante intelligentia*'[2].

Duns Scotus unternahm es, mit einem staunenswerthen Aufwande von Geisteskraft und Scharfsinn, den zwischen Franziskanern und Dominikanern bestehenden Gegensatz der Lehransichten nach

1 Vgl. die vorhin, qu. 2 art. 1, an dritter Stelle vorgetragene Deutung der Worte in § 3.

2 Scotus kennt auch die *στοιχείωσις θεολογική*. *De rer. princ.* qu. 26 nr. 2 citirt er: *ut patet per Proculum 35. propositione dicentem:* '*anima creata manet in sua causa et procedit ab ipsa et conuertitur ad ipsam*'. Nach Ausweis des Griechischen ist freilich für *anima creata* zu lesen *omne causatum* (*πᾶν τὸ αἰτιατόν*).

allen Seiten und Richtungen hin zu verfolgen. Vereinzelte Widersprüche gegen die thomistische Doctrin waren schon unmittelbar nach dem Tode des grossen Lehrers, hauptsächlich aus dem Schosse des Franziskanerordens, laut geworden, und waren diesen Gegnern ebenso entschiedene Vertheidiger, meist Schüler des Heiligen und Angehörige des Dominikanerordens, gegenübergetreten. Zu den ältesten dieser Thomisten zählen Aegidius von Lessines und Bernhard von Trilia[1].

Ersterer vertheidigte in einer Abhandlung *de unitate formae,* welche laut der Unterschrift des Autors selbst im Juli 1278 fertig gestellt wurde, die thomistische These von der Einheit der Wesensform. Hauréau hat nach einer Handschrift der Sorbonne einige Stellen mitgetheilt[2]. Eine derselben bildet den Eingang einer Bekämpfung der Ideenlehre Plato's und Avicenna's, und deutet Aegidius die Quelle, aus welcher er die Lehranschauung Plato's schöpft, mit den Worten an: *sicut accipitur ex libro Procli qui unus ex discipulis huius* (nämlich Plato's) *dicitur fuisse.*

Liber Procli, bemerkt dazu Hauréau, ist wahrscheinlich das Buch *de causis.*

Hauréau spricht recht voreilig. *Liber Procli* ist offenbar die *στοιχείωσις θεολογική*. Das Buch *de causis* ist nach dem Ausdrucke des hl. Thomas ein Excerpt *ex libro Procli.* Warum sollte auch Aegidius nicht die *στοιχείωσις* in Händen gehabt haben, da sie ja, wenn nicht schon früher, so jedenfalls seit dem Mai 1268 in lateinischer Uebersetzung vorlag[3]? Ueberdies wird die Ideenlehre in unserm Buche nur vorausgesetzt und angedeutet, während sie in der *στοιχείωσις* allerdings des Näheren entwickelt wird.

Bernhard von Trilia (gest. am 4. August 1292) trat als Verfechter der Erkenntnisstheorie des hl. Thomas auf in achtzehn *Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori,* von welchen die

---

1 Als Angehörige des Dominikanerordens finden Beide bei Quétif und Echard *Scriptores ordinis Praedicatorum* t. I. p. 370b—373a (Aegidius von Lessines) und p. 432a—434a (Bernhard von Trilia) biographische und bibliographische Behandlung. Vgl. dazu die *Histoire littéraire de la France* XIX, 347—350 (Petit-Radel über Aegidius von Lessines), und XX, 129—141 (F. Lajard über Bernhard von Trilia).

2 *De la philosophie scolastique* II, 247 ff. — *Histoire de la phil. scol.* II, 2, 34 ff.

3 S. vorhin S. 272.

erste sich mit dem vielumstrittenen Probleme beschäftigt: *utrum anima coniuncta corpori intellegat ueritatem naturaliter cognoscibilem per species innatas uel adquisitas.* Die menschliche Seele, wird laut handschriftlichen Mittheilungen Hauréau's[1] geantwortet, hat keine angeborenen Ideen, vielmehr muss sie sich, weil und solange sie mit dem Körper vereint ist, ihre Begriffe erst nach und nach erwerben, indem der Sinn ihr den Stoff liefert, aus welchem sie mittelst der Thätigkeit der Vernunft die intellectuellen Erkenntnissbilder abstrahirt. Anders verhält es sich mit den höheren Ordnungen der immateriellen Wesen, den reinen Geistern oder Engeln: in ihnen ist die intellective Potenz vom ersten Augenblicke ihres Daseins an actualisirt, der Schöpfer selbst hat sie mit intellectuellen Erkenntnissbildern ausgestattet, sie haben mit Einem Worte anerschaffene Ideen, wesshalb es in dem Buche *de causis* heisst: *intelligentia est plena formis*[2].

Diese Auslegung oder Anwendung der neunten These unseres Buches überrascht nicht mehr. Sie begegnete uns schon in dem Sentenzen-Commentare des hl. Bonaventura. Dem Aquinaten selbst war sie überaus geläufig[3].

---

1 A. a. O. II, 253 ff. — bez. II, 2, 115 ff.

2 . . . *secundum Augustinum, libro tertio de trinitate, capitulo sexto* (in der Mauriner-Ausgabe der Werke Augustin's t. VIII. col. 797: *De trin.* l. III. cap. 4 nr. 9), *sicut est ordo in corporibus, ita et in spiritibus: unde secundum ordinem et distinctionem rerum corporalium oportet accipere ordinem et distinctionem rerum inmaterialium. in ordine autem corporalium superiora corpora, puta caelestia, habent potentiam materiae in sui natura totaliter perfectam per suam formam; in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter est perfecta per formam, sed accipit successiue nunc unam, modo aliam, ab aliquo agente naturali. aliter* (lies *non aliter*) *et in ordine rerum inmaterialium superiores substantiae, scilicet intellectuales, habent potentiam passiuam per formas intelligibiles totaliter completam, inquantum a principio suae creationis habent species intelligibiles connaturales ad omnia quae naturaliter possunt intellegere cognoscenda: unde in libro de causis dicitur quod 'intelligentia est plena formis'. quare secundum exigentiam ordinis qui est in rebus requiritur quod animae rationales, quae infimum gradum obtinent in ordine substantiarum inmaterialium, non habeant potentiam intellectiuam naturaliter per species intellectuales a principio completam, sed compleatur in eis successiue, accipiendo eas a rebus per actionem alicuius agentis naturalis.*

3 Ganz ähnlich, wie vorhin Bernhard von Trilia, äussert sich auch Aegidius von Rom gelegentlich der Erläuterung der genannten These (in seinem Commentare zu unserm Buche fol. 36 b — 37 a): *dato quod in qualibet*

Grösseren Ruf, als Aegidius von Lessines und Bernhard von Trilia, erwarb sich unter den unmittelbaren Schülern des hl. Thomas Peter von Auvergne (gest. um 1305). Er ist es bekanntlich, der die unvollendet gebliebenen Commentare des Aquinaten über die Bücher *de caelo et mundo* und über die Politik des Aristoteles[1] zu Ende führte. Er hat auch, neben systematischen Versuchen, eine lange Reihe eigener Interpretationen Aristotelischer Schriften hinterlassen; doch sind seine Werke zum grösseren Theile noch in Handschriften verschlossen.

Hauréau hat auf Grund des Handschriftenschatzes der Nationalbibliothek zu Paris ein Inventar des literarischen Nachlasses Peter's zusammengestellt[2]. Ohne Zweifel versprach diese Fundgrube die reichste und erschöpfendste Ausbeute. Gleichwohl wird Hauréau selbst das von ihm entworfene Verzeichniss der Werke Peter's nicht als vollständig und lückenlos bezeichnen wollen.

In Nr. 2330 der lateinischen u. s. w. Manuscripte der k. k. Hofbibliothek zu Wien, nach Angabe des Cataloges dem vierzehnten

---

intelligentia sint species intelligibiles, ut possint intellegere alia a se, dubitaret forte aliquis utrum possit dici intelligentia 'plena formis' uel plena speciebus. dicendum quod sicut est in corporibus, sic est suo modo in substantiis incorporeis. uidemus enim quod quaedam corpora non sunt plena formis, ut corpora ista inferiora dicuntur non plena forma uel non plena formis, quia sunt in potentia ad ulteriorem formam: materia enim in eis existens non habet omnem formam quam habere potest, sed continue recipit nouas formas. corpora uero super caelestia (lies *superiora, caelestia*) *sunt plena formis, quia naturaliter loquendo non sunt in potentia ad ulteriorem formam: materia enim in eis existens habet omnem formam quam naturaliter habere potest. et sicut in corporibus quaedam sunt superiora et quaedam inferiora, sic in intelligentiis uel in substantiis incorporeis quaedam sunt superiores, ut intelligentiae, et quaedam inferiores, ut intellectus nostri et animae humanae. intellectus ergo nostri non sunt pleni formis, sed nascuntur sicut tabula rasa in qua nihil est pictum, et a phantasmatibus in uirtute luminis intellectus agentis continue recipiunt nouas species siue nouas formas intelligibiles. sed intelligentiae sunt plenae formis, quia non intellegunt per species adquisitas, sed per innatas. ab initio enim creationis earum fuerunt eis concreatae omnes species quas habent, ita quod naturaliter non sunt in potentia ad ulteriorem speciem.*

1 Ueber den Umfang des ihm zukommenden Antheiles an dem letzteren Commentare s. N. Thoemes *Diui Thomae Aquinatis opera et praecepta quid ualeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales. Pars prima.* Berlin 1875. p. 31—32.

2 A. a. O. II, 260—262; bez. II, 2, 156—158. Vgl. dazu die berichtigende Bemerkung Prantl's a. a. O. III, 238 Anm. 240.

Jahrhunderte angehörig, finden sich gegen Ende (fol. 107a—110b) unter dem Namen *Petrus de Aluernia: Quaestiones de causis. Incip.: 'Circa introitum huius libri . . .' Expl.: 'sed formaliter'* — und unmittelbar nachher, zum Schluss des Ganzen (fol. 111a—119b), unter dem Namen *Auicenna: Quaestiones super libro de causis. Incip.: 'Sicut uult Aristoteles . . .' Expl.: 'bonitas pura'*[1].

Dass es sich um Quästionen zu unserm Buche handelt, wird nicht bloss durch den Titel *liber de causis,* sondern auch durch die Schlussworte der letzteren Schrift *(bonitas pura)* ausser Zweifel gestellt.

An eine hier in Uebersetzung vorliegende Erläuterungsschrift Ibn Sina's (gest. 1036) zu unserm Buche ist nun jedenfalls nicht zu denken. Aber auch die Annahme einer beabsichtigten Mystification darf wohl als ausgeschlossen gelten. Der Autorname *Auicenna* wird lediglich auf Rechnung der Wissenschaft eines übelberathenen Schreibers zu setzen sein, wie wenig im Uebrigen, vor Untersuchung der Schrift selbst, bezüglich der Persönlichkeit des Verfassers auch nur eine Vermuthung gestattet ist.

Dagegen leidet die Angabe, Peter von Auvergne habe Quästionen zu unserm Buche geschrieben, auch nicht im Mindesten an Unwahrscheinlichkeit. Im Gegentheile, die Anschauungsweise seiner Zeit, sattsam ausgedrückt durch den Vorgang seines Meisters selbst, musste ihm den Gedanken nahe legen, auch dieses Buch in den Kreis seiner commentirenden Thätigkeit hineinzuziehen. Für die Aechtheit der in Rede stehenden Schrift aber liegt eine nicht zu unterschätzende Bürgschaft in dem Umstande, dass das fragliche Manuscript auch mehrere Commentare zu Aristoteles unter dem Namen Peter's enthält, Commentare, welche sämmtlich schon bei Hauréau als Werke Peter's aufgeführt werden und einem Verdachte der Unächtheit nicht mehr unterliegen können[2]. Doch lassen der

---

1 *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum* II, 57—58.

2 Nach dem genannten Cataloge umfasst das Manuscript 9 Schriften. Die beiden angeführten bilden, wie gesagt, den Schluss. Vorauf gehen 1. fol. 1a—9b. *Aegidius de Roma, Sententia super Aristotelis libellum de bona fortuna.* 2. f. 9b—12b. *Petrus de Aluernia, Sententia de causis longitudinis et breuitatis uitae.* 3. f. 12b—19a. *Idem, Sententia de causis motus animalium.* 4. f. 20a—39a. *Idem, Sententia super quartum librum meteororum Aristotelis.* 5. f. 40a—49b. *Idem, De morte et uita, i. e. commentarii in*

Titel *Quaestiones* und der geringe Umfang (4 Folioblätter) nicht sowohl einen fortlaufenden Commentar, als vielmehr Fragestellungen und Erörterungen zu einzelnen Stellen unseres Buches erwarten[1].

Etwa gleichzeitig mit Peter von Auvergne bearbeitete das Buch *de causis* Aegidius von Rom, aus dem Hause der Colonna, der Stolz des Augustinerordens, seit 1294 Erzbischof von Bourges, gest. am 22. Dezember 1316 zu Avignon. In Druck erschien sein Commentar 1550 zu Venedig[2]. Er vollendete denselben am 1. Februar 1290[3] zu Bayeux[4].

Aristotelis librum de morte et uita. 6. f. 50a—59b. *Sententia super Aristotelis libro de somno et uigilia, fortasse eiusdem Petri de Aluernia.* 7. f. 60a—106b. *Petrus de Aluernia, Quaestiones in libros* 1—5. 7. 10. *et* 12. *metaphysicorum Aristotelis.*

1 Man beachte auch das incipit: *Circa introitum huius libri . . .*

2 *Fundatissimi Aegidii Romani, archiepiscopi Bituricensis, doctorum praecipui, ordinis Eremitarum Sancti Augustini, opus super authorem de causis, Alpharabium. Reverendi fratris Aegidii Bonsi Florentini Eremitae Augustiniani opera nunc imprimendum traditum, reuisum prius ab eodem, locorum authoritatumque citationibus atque ditissima ornatum tabula.* 4⁰.

Handschriftlich findet sich des Aegidius Commentar zu München in cod. lat. 14416 (*Cat. codd. lat. bibl. reg. Monac.* t. II, 2. p. 169), zu Venedig in zwei Exemplaren (Valentinelli *Bibl. manuscr. ad S. Marci Venetiarum. Codd. mss. lat.* t. IV. p. 123 und p. 146), zu Paris (G. Hänel *Catalogi librorum manuscriptorum qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur.* Leipzig 1830. col. 307 Nr. 553).

3 Die genannte Ausgabe schliesst fol. 112a mit den Worten: *Datum anno Domini M. CC. nonagesimo die Mercurii ante Purificationem Beatae Mariae Virginis* — 2. Februar, im Jahre 1290 ein Donnerstag —, *aedita sunt et scripta et data a frate* (sic) *Aegidio de Roma ordinis Eremitarum Sancti Augustini.*

Der Herausgeber gibt über das von ihm benützte Manuscript keine Auskunft. Diese Schlussbemerkung gehört indessen wohl ohne Zweifel dem Verfasser selbst an.

4 In dem ersten der beiden vorhin erwähnten handschriftlichen Exemplare zu Venedig liest man nach Valentinelli's Angabe zum Schluss *(sub fine): Explicit sententia super libro de causis edita a fratre Aegidio de Roma, ordinis Fratrum haeremitarum sancti Augustini, completa Baiotis* — wohl zu ändern in *Baiocis.* Die beiden letzten Worten beziehen sich nicht etwa auf die in Rede stehende Abschrift des Commentares des Aegidius. Diese wurde vielmehr, wie der Schreiber selbst auf dem folgenden Blatte angibt, am 11. Dezember 1472 zu Rom fertig gestellt. — Bei Valentinelli

Es ist im Vorhergehenden schon wiederholt von diesem Commentare die Rede gewesen.

An Umfang übertrifft derselbe bei Weitem nicht bloss die Auslegung des hl. Thomas, sondern auch Albert's des Grossen Werk *de causis*[1]. Der Form und Anlage nach schliesst er sich sehr enge an die Arbeit des hl. Thomas an.

Eine ausdrückliche Bezugnahme auf diese beiden Vorgänger habe ich bei Aegidius nicht gefunden, wenngleich ihm ihre Leistungen wohl nicht unbekannt geblieben sein können.

Eine versteckte Anspielung auf Thomas liegt vielleicht in der auch sonst beachtenswerthen Bemerkung zu den Worten *et sicut ex forma una propterea quod diuersificatur in mundo inferiori, proueniunt indiuidua infinita in multitudine* . . . (§ 4): *secundum quosdam per dicta huius auctoris potest solui ratio Commentatoris ponentis unitatem intellectus. uoluit enim Commentator quod unius et eiusdem rei non plurificaretur species nisi propter materiam. cum ergo plures homines intellegunt lapidem uel leonem, aut hoc est per unam et eandem speciem intelligibilem aut per aliam et aliam: si per eandem, ergo in pluribus hominibus est unus intellectus, cum sit in eis una species intelligibilis; si per aliam et aliam, ergo species intelligibilis est materialis et intellectus est uirtus materialis, quod est contra Philosophum secundo et tertio de anima. at patet per auctorem istum quod possunt plurificari species intelligibiles propter diuersitatem recipientium, dato quod illa recipientia non sint materialia, ut in diuersis substantiis sunt* (lies *sint*) *diuersae species intelligibiles, quamuis substantiae inmateriales existant.* — Jedenfalls gehört zu jenen *quidam* auch Thomas, der in seinem Commentare zu § 4 nicht ohne Nachdruck hervorhebt: *per hoc totaliter excluditur ratio Auerrois uolentis probare unitatem intellectus per unitatem intelligibilis formae.*

Aegidius kennt das Verhältniss des Buches *de causis* zu der στοιχείωσις θεολογική. Gleich im Proömium bezeichnet er die

---

a. a. O. p. 123: *undecima die mensis decembris, anno Dom. millesimo quadringentesimo septuagesimo* . . . . . — muss, dem ganzen Zusammenhange nach, hinter *septuagesimo* ein *secundo* ausgefallen sein. Auch lässt Valentinelli selbst p. 122 das fragliche Manuscript in's Jahr 1472 hinabreichen.

1 Das Verhältniss dieser drei Schriften zu einander dem Umfange nach veranschaulicht die so eben angezogene Handschrift zu Venedig, in welcher dem Commentare des Aegidius Albert's Werk *de causis* und der Commentar des hl. Thomas voraufgehen.

letztere *(propositiones Procli, liber Procli)* als die Quelle des ersteren[1], und zu § 11[2] bietet sich Anlass zu der Erinnerung: *liber iste extractus est ex libro Procli, et iste Proclus fuit totus Platonicus: propter quod multae probationes hic inducuntur modo Platonico.* Aegidius benützt die *στοιχείωσις*, jedenfalls in der Uebersetzung Wilhelm's von Mörbeka, recht fleissig, wiewohl er sie nicht so ständig zu Rathe zieht, wie Thomas. Im Uebrigen — und auch hierin war Thomas und schon Albert der Grosse vorangegangen — recurrirt er häufig auf die Schriften des Pseudo-Areopagiten.

Als Probe der Umständlichkeit und Weitschweifigkeit, mit welcher Aegidius zu Werke geht, mag seine Erläuterung jener Aeusserung über die Seele (§ 2): *est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus* — vgl. § 8: . . . *orizontem naturae, scilicet animam* . . . — dienen.

Er hebt an mit einer an Wilhelm von Auvergne erinnernden Begriffsbestimmung des Wortes *orizon: orizon est quidam circulus in caelo qui est terminator nostri uisus. nam in quacumque parte terrae sumus, nisi habeamus obstacula, adparet nobis medietas caeli et medietas absconditur. iste ergo circulus qui diuidit inter medietatem circuli* (lies *caeli*) *nobis adparentem, quae respectu nostri dicitur hemisphaerium superius, et medietatem nobis occultam, quae respectu nostri dicitur hemisphaerium inferius, ille inquam circulus dicitur orizon.*

Die *animae*, von welchen unser Buch handelt, waren vorher bereits, in Uebereinstimmung mit Albert und Thomas, als *animae caelorum uel orbium* erklärt worden.

Unter Voraussetzung dieser Erklärung fährt Aegidius fort: *sicut ergo in caelo est dare hemisphaerium superius et inferius, sic et in mensuris aeternitas est mensura superior, tempus uero est mensura inferior. sicut ergo circulus iste qui terminat uisum nostrum et qui est inter hemisphaerium superius et inferius, dicitur esse in orizonte hemisphaerii superioris, quia terminat illud hemisphaerium et ultra illum circulum se non extendit hemisphaerium illud: sic animae caelorum,*

1 Diese Aeusserung über die Herkunft unseres Buches wurde schon bei einer früheren Gelegenheit, S. 55—56, angezogen. S. auch des Aegidius Bemerkungen über die verschiedenen Bezeichnungsweisen des Buches S. 134. — Sonderbarer Weise gibt Valentinelli a. a. O. p. 146 an, Aegidius halte das Buch *de causis* für ein Werk des Aristoteles.

2 Oder, nach des Aegidius Zählung, zu § 12, fol. 40b. Auch bei ihm ist ja § 4 in zwei Kapitel zerlegt. S. S. 161—162.

ut animae sunt, habent esse inter aeternitatem et tempus, quia sunt post aeternitatem et supra tempus: et ideo dicuntur esse in orizonte aeternitatis, quia ibi terminatur aeternitas ut post animas incipiat tempus, sicut post orizontem qui est terminator hemisphaerii superioris incipit hemisphaerium inferius. qualiter autem anima caeli dicatur orizon et terminator aeternitatis et qualiter ultra tales animas non se extendat aeternitas, in sequentibus clarius ostendetur: o p o r t e t e n i m t a l i a u e r b a e x p o n i u t u e r i t a t e m h a b e a n t.

Inzwischen wird zu dem Worte *inferius* noch bemerkt: *anima caeli dicitur esse in orizonte aeternitatis inferius, uel quia est post aeternitatem uel quia inferiori modo participat aeternitatem quam intelligentia. huiusmodi enim anima non attingit aeternitatem usque ad superius, ita quod parificetur ei sicut intelligentia, sed attingit aeternitatem ad inferius quia est inter aeternitatem et tempus.*

Gelegentlich der Schlussworte des § 2, auf welche in dieser Bemerkung bereits hingewiesen wird, kömmt Aegidius dem Versprechen genauerer Klarstellung nach.

Intelligenz und Seele, führt er des Weiten und Breiten aus, verhalten sich zu jener *aeternitas* in wesentlich verschiedener Weise: *dicitur intelligentia extendi cum aeternitate*[1], *et quia* (*et* ist zu streichen) *quantum ad substantiam et quantum ad operationem mensuratur aeternitate, et ita totam intelligentiam mensurat aeternitas. sed anima caeli licet attingat aeternitatem quantum ad substantiam, quia substantia eius mensuratur aeternitate, tamen quantum ad operationem non attingit eam . . . . . anima caeli quia diuisa est in duo, in substantiam scilicet et operationem, et quantum* (*et* ist zu streichen) *ad substantiam attingit aeternitatem, quantum uero ad operationem deficit ab aeternitate et est infra ipsam: ergo aeternitas est supra animam quantum ad operationem,*

---

1 Vorher heisst es im Texte: *intelligentia opponitur aeternitati.* Aegidius liest: *intelligentia parificatur aeternitati*, bemerkt aber, in einigen Handschriften stehe *(quosdam textus habere)*: *intelligentia adponitur uel parificatur aeternitati.* Dieses *adponitur*, augenscheinlich ein verderbtes *opponitur*, erläutert er: *est locutio quasi sensibilis. nam si cum ulna debet mensurari pannus, ulna adponitur toti illi panno cui adaequatur: ideo si pannus excedat ulnam, totiens adplicatur panno et totiens adponitur ei quotiens continetur in panno. adpositio ergo in mensuris idem est quod adplicatio et adaequatio mensurae ad mensurata. et quia aeternitas, ut hic de aeternitate loquimur, adaequatur intelligentiae, ideo dicitur intelligentia adponi et parificari aeternitati.*

et attingit eam quantum ad substantiam . . . . . anima caeli propter suum distare a primo non attingit aeternitatem quantum ad suum superius, sed participat aeternitatem et attingit eam quantum ad suum inferius, id est anima participat aeternitatem cum modo inferiori, est ergo anima infra aeternitatem: sed est supra tempus, quia est causa temporis cum sit causa caelestis motus in quo fundatur tempus.

Eben diesen klangvollen Ausdruck unseres Buches hat auch der Dichter der Göttlichen Komödie beachtenswerth und brauchbar gefunden, wenngleich er demselben eine andere Wendung geben zu dürfen glaubte.

Ich rede von Dante Alighieri's (gest. am 21. September 1321) Schrift *de monarchia,* dem Programm der gemässigten Ghibellinen, aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Jahren 1311—1313 stammend.

Die These von der Existenz zweier, von einander unabhängiger, beide unmittelbar von Gott geordneter Gewalten in Kirche und Staat gründet Dante in erster und letzter Linie auf das zwiefache, diesseitige und jenseitige, Ziel und Ende des Menschen, welches seinerseits mit der Zwiefachheit der Wesensbestandtheile der menschlichen Natur gegeben ist: *Homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium, propter quod recte a philosophis adsimilatur orizonti qui est medium duorum hemisphaeriorum. nam homo, si consideretur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus: corruptibilis est secundum unam, scilicet secundum corpus, secundum uero alteram, scilicet secundum animam, incorruptibilis est . . . . . et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat . . . beatitudo huius uitae* und *beatitudo uitae aeternae . . . . . propter quod opus fuit homini duplici directiuo, secundum duplicem finem: scilicet summo pontifice . . . et imperatore . . . . .* (lib. III. cap. 15, nach der Kapitelabtheilung bei Giuliani)[1].

Hier wird der Mensch als die Grenzscheide und der Berührungspunkt zweier Welten dargestellt: der Seele nach gehört er der Sphäre des Unvergänglichen an, dem Leibe nach fällt er in die

1 *Opere latine di Dante Allighieri, reintegrate nel texto con nuovi commenti da Giambattista Giuliani.* vol. I. (Florenz 1878) p. 306—307.

Sphäre des Vergänglichen. Dem Verfasser des Buches *de causis* gilt die Seele selbst als jener *orizon.* Ohne Zweifel aber nimmt der grosse Florentiner Bezug auf unseren Autor. Der verallgemeinernde Plural *philosophi* begegnete uns in gleichem Zusammenhange schon bei Wilhelm von Auvergne und Albert dem Grossen[1], und an einer früheren Stelle macht Dante ausdrücklich von unserm Buche Gebrauch.

Einer der Beweise für den Satz *quod monarchae maxime hominum recta dilectio inesse debeat* (I, 13) wird aus § 1 unseres Buches abgeleitet. Der Kaiser ist die oberste und letzte unter den Ursachen, durch welche die Menschheit ihrem zeitlichen Heile entgegengeführt wird; ihm liegt folglich das Wohl der Menschen mehr am Herzen als den übrigen Fürsten, welche nur durch ihn regieren; strebt ja die oberste Ursache mehr nach der Wirkung hin als die Mittelursache: *Quanto causa est uniuersalior, tanto magis habet rationem causae: quia inferior non est causa nisi per superiorem, ut patet ex iis quae de causis. et quanto magis causa est causa, tanto magis effectum diligit, cum dilectio talis sequatur causam per se. cum ergo monarcha sit uniuersalissima causa inter mortales, ut homines bene uiuant, quia principes alii per illum, ut dictum est: consequens est quod bonum hominum ab eo maxime diligatur*[2].

Ea quae de causis sind die Ausführungen unseres Buches. Einen Autor nennt Dante nicht. Es darf als sicher gelten, dass er das Buch nicht für aristotelisch gehalten hat, weil um jene Zeit eine richtigere Erkenntniss sich bereits mehr oder weniger allgemein Bahn gebrochen hatte[3].

---

1 S. oben S. 225—226 und S. 252—253. — L. Wadding lässt in seiner Ausgabe der Werke des Duns Scotus t. III. p. 80a gelegentlich die Bemerkung fallen, in dem Dialoge 'Asklepius' werde die Seele als *orizon aeternitatis* bezeichnet. Es muss hier eine Verwechslung obwalten zwischen dem genannten Dialoge (vgl. oben S. 207) und dem Buche *de causis.* In dem ersteren kömmt jener Ausdruck nicht vor.

2 Bei Giuliani a. a. O. p. 232—233. — Weiteres über Dante's Politik in Hettinger's schönem Buche: Die Göttliche Komödie des Dante Alighieri (Freiburg i. B. 1880) S. 511 ff.

3 K. Witte in der zweiten Auflage seiner Edition der Schrift *de monarchia* (Wien 1874) Prolegg. p. XLIV behauptet mit Nachdruck, Dante halte das Buch *de causis* für ein Werk des Aristoteles. Witte weist die Abfassung jener Schrift noch dem dreizehnten Jahrhunderte zu. Die angebliche Berufung auf das Buch *de causis* als auf ein Werk des Aristoteles *(taceo librum*

Der deutschen Mystiker ist früher bereits gelegentlich Erwähnung geschehen. Auch in ihre Kreise muss das Buch *de causis* Eingang gefunden haben. Es lassen sich recht frappante Anklänge an dieses Buch in ihren Schriften aufzeigen.

Man erinnert sich sofort der ersten These unseres Buches, wenn Meister Eckhart (gest. 1327) in einer Predigt über Luk. 16, 19 sagt: *Dâ von sprichet ein heidenischer meister, daz sich diu êrste sache mêr gieze in alle die sache denne die andern sache sich in ir sache giezen*[1].

In einer Predigt Eckhart's über Luk. 14, 16 heisst es: *Nû sprichet ein meister von der êrsten sache, daz si sî oben wort. der gebreche ist an der zunge. daz kumet von der überswankeder lûterkeit sînes wesens*[2]. Die fünfte These unseres Buches lautet: *Causa prima superior est omni narratione: et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsius.*

Insbesondere aber ist auch hier auf die so häufig wiederkehrende Redeweise von der Stellung der Seele auf der Grenzscheide zwischen Ewigkeit und Zeit hinzuweisen. Die Scholastiker entnahmen diesen Ausdruck, wie gezeigt worden, dem Buche *de causis.* Den Mystikern wird derselbe aus keiner anderen Quelle zugeflossen sein.

Diu sêle, predigt Eckhart, *ist geschaffen als in eime orte zwischent zît und êwikeit, di si beide rüerende ist. mit den obresten kreften rüeret si die êwikeit, aber mit den nideresten kreften rüeret si die zît. seht, alsô würket si in der zît niht nâ der zît, mêr: nâch der êwikeit, die si gemeine mit den engelen hât*[3].

„de causis" plus semel Aristoteli erronee tributum) bringt er mit zwei anderweitigen irrigen Citaten dieser Schrift in Verbindung, und glaubt sich zu der Bemerkung berechtigt: *haec omnia juvenem magis quam virum tantae doctrinae quantam in Dante admiramur indicare videntur.*

Fr. X. Wegele Dante Alighieri's Leben und Werke, 3. Aufl. (Jena 1879) S. 326 Anm. 1 entgegnete: „Dass Dante, wie viele seiner Zeitgenossen, die Schrift: *„De causis"* irrthümlich dem Aristoteles zuschreibt, hätte Witte in diesem Zusammenhange überhaupt ganz unerwähnt lassen sollen".

Wegele hätte Dante's Worte genauer prüfen sollen.

1 Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Franz Pfeiffer. (Leipzig 1845—57) II, 313—314.

2 Bei Pfeiffer a. a. O. II, 112.

3 Bei Pfeiffer II, 95.

An ein anderweitiges Citat anknüpfend, sagt er in einer Predigt über Sprüche 31, 27: *Ein alter meister sprichet, daz diu sêle ist gemachet mitene zwischen einem unde zwein. daz ein ist diu êwikeit, diu sich alle zît aleine heldet und einvar ist. daz zwei daz ist diu zît, diu sich wandelt unde manicvaldeget. er wil sprechen, daz diu sêle mit den obresten kreften rüere die êwikeit, daz ist got, unde mit den nideristen kreften rüeret si die zît, unde dâ von wirt si wandelhaft unde geneiget ûf lîphaftiu dinc unde wirt dâ entedelt*[1].

Bach berichtet von einer noch ungedruckten Abhandlung eines ungenannten (deutschen) Mystikers über den Prolog des Johannesevangeliums: „Eine klare und verständliche Theorie über Visionen und Ekstasen wird auf den Grundsatz gebaut, 'dass die Seel' geschaffen ist auf einem Ort zwischen Zeit und Ewigkeit, mit den niedersten Kräften nach der Zeit, über sich Gott'"[2].

Die praktische Verwendbarkeit dieses Gedankens veranschaulichen folgende Stellen aus dem Traktate *von der sêle werdikeit und eigenschaft*[3]: . . . *Wan diu sêle ist ein mitel zwischen gote unde der crêatûre und ist an den anvanc und an daz ende des obristen gesetzet und berüeret ordenliche erkantnüsse unde den trôst, den ir die engel von gote bringent. wan sô si mêr den nidristen kreften der fünf sinne anhanget dan den obristen, dâ von si himelischiu dinc erkennet, sô wirt si unedel unde grob. wan der lust, den diu sêle an der crêatûre hât, an dem hât got deheinen lust, unde swenne si daz reht erkante, si verwurfe allen lust, in dem got niht wêre . . . . . Dar umbe sol diu sêle mit den nidersten kreften got hie dienen unde mit den obristen in der êwikeit, unde si ist niht von zît noch von êwekeit gemachet, mêr: si ist von in beiden ein nâtûre von nihte gemachet. neiget si sich ûf zîtlîchiu dinc, sô wirt si unstête; haltet si sich aber an diu êwigen, sô wirt si stête unde starc, mit den si überwindet diu wandelbêren dinc*[4] . . .

---

1 Bei Pfeiffer II, 170. Z. 8—14; vgl. noch Z. 25.

2 Bach Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Wien 1864. S. 202.

3 Dieser Traktat, bei Pfeiffer II, 394—416, bezeichnet sich selbst als einen Auszug aus einem grösseren Werke Eckhart's. Vgl. Preger Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 316.

4 Bei Pfeiffer II, 395 und 407; vgl. noch 406 Z. 28 ff.

Dem Sinne nach nahe verwandt ist die Redeweise von einem doppelten Antlitz der Seele. Hermann von Fritslar sagt in seinem Heiligenleben (bei Pfeiffer I, 179): *Di meistere sprechen von zwein antlitzen der sêle. daz eine antlitze ist gekart in dise werlt. daz ander antlitze ist gekart di rihte in got*

Indessen hat das vierzehnte und ebenso das fünfzehnte Jahrhundert auch noch Erläuterungsschriften zu unserm Buche gezeitigt.

Ein Manuscript der St. Markus-Bibliothek zu Venedig aus dem vierzehnten Jahrhunderte[1] enthält Commentare eines Magisters Adam Bouchermefort zu dem Buche *de causis*, zu den acht Büchern der Physik des Aristoteles und zu den drei Büchern über die Seele. Der erste dieser Commentare beginnt mit den Worten: *Quoniam intellegere et scire contigit circa omnes scientias, quarum sunt* . . . Das explicit lautet: *Librum de causis dextra mediante dei misericordia complete scripsi: mihi non, sed laus cedat ipsi qui nos formauit et cetera uoce creauit.*

. . . Ebenso Eckhart: *Die meister sprechent, diu sêle habe zwei antlüte, unde daz ober antlüte schouwet alle zît got unde daz nider antlüte sihet etwaz her abe unde daz berihtet die sinne* . . . (Pfeiffer II, 59), und wiederum: *Sant Augustînus sprichet unde mit ime ein heidenischer meister von zwein antlützen der sêlen. daz ein ist gekêret in dise welt unde zuo dem libe, in dem würket si tugent unde kunst. daz ander antlütze ist gekêret gerihte in got, in dem ist âne underlâz götlich lieht unde würket dâ inne* . . . (II, 110).

Ueber die betreffende Aeusserung Augustin's s. Eckhart selbst II, 250 Z. 31 ff. Jener heidnische Meister aber könnte wohl Proklus sein. *In Platonis Alcibiadem priorem* (ed. Fr. Creuzer, Frankfurt a. M. 1820) p. 116 schreibt Proklus: *μέση γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τοῦ νέου καὶ τῆς κοσμικῆς φαντασίας. καὶ ὅταν μὲν εἰς νοῦν βλέπῃ καὶ τὸ ἐκεῖ καλὸν, ὁ ἔρως αὐτῆς μόνιμός ἐστιν . . . ὅταν δὲ εἰς τὰ σώματα καὶ εἰς τὸ ἐπ' αὐτοῖς κάλλος, ἑτεροκίνητος γίνεται αὐτῆς ὁ ἔρως* . . . . . *In Platonis Timaeum* (ed. C. E. Chr. Schneider, Breslau 1847) p. 425 sagt er in einer Schilderung der Stellung und der Kräfte der Seele geradezu: *ἀμφιφαὴς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὖσα* . . . . . (In Schneider's Ausgabe sind diese Worte durch Sperrdruck als Citat gekennzeichnet. Im Texte selbst ist eine anderweitige Entlehnung nicht angedeutet.) — Tauler beruft sich häufig auf Proklus. S. H. S. Denifle 'Eine Geschichte der deutschen Mystik' in den Historisch-politischen Blättern. Jahrgang 1875. I, 778.

Eben diese Ausdrucksweise lässt sich auch bei den Arabern nachweisen. In Ibn Sina's grosser Encyklopädie (الشفاء, „die Heilung") findet sich der Satz: فكان للنفس اثنا وجهين وجها الى البدن . . . ووجها الى المبادى العالية . . . , „die Seele hat demnach zwei Antlitze, ein Antlitz gegen den Körper hin . . . und ein Antlitz gegen die hohen Principien hin . . ." — Ich citire nach einer Handschrift der Bibliothek des Benedictiner-Stiftes St. Bonifaz in München, welche das fünfte und einen Theil des sechsten Buches jener Encyklopädie enthält, cod. Rehm 81 fol. 71 b. Ueber den Zusammenhang jener Stelle s. Haneberg zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus S. 11.

1 Bei Valentinelli a. a. O. t. IV. p. 46—47: cod. 61.

De auctore, schreibt Valentinelli, *nihil mihi compertum.*

Den Namen Adam Bouchermefort nennt Renan in seinen Ausführungen über die Geschichte des Averroismus in der Schule zu Padua. Nach einer kurzen Charakteristik der averroistischen Doctrin des Augustinermönches Paul von Venedig (gest. 1429) führt Renan fort: *Paul de Pergola, Onofrio de Sulmona, 'Henricus ab Alemannia', Jean de Lendinaria, Nicolas de Foligno, 'Magister Strodus', Hugues de Sienne, Marsile de Sainte-Sophie, Jacques de Forli, Thomas de Catalogne, Adam Bouchermefort, furent autant de maîtres renommés en leur temps, et de zélés partisans de la scolastique averroïste.* Hinsichtlich der Quelle, aus welcher er die Kenntniss dieser Autoren schöpft, begnügt sich Renan mit der Bemerkung: *La plupart de ces auteurs m'ont été révélés par l'examen des manuscrits de Venise et de Padoue*[1] — der Name Adam Bouchermefort könnte also wohl auf die fragliche Handschrift der St. Markus-Bibliothek zurückzuführen sein.

Weiteres habe auch ich über Adam Bouchermefort nicht in Erfahrung bringen können[2].

In einer anderen Handschrift der St. Markus-Bibliothek, aus dem fünfzehnten Jahrhunderte, finden sich fol. 8—9: *Notanda in libros Aristotelis artis metaphysicae, physicorum, de caelo et mundo, de somno et uigilia, de longitudine et breuitate uitae, de animalibus, de causis, ethicorum, politicorum, poetriae, de loicalibus*[3] *(logicalibus?).*

Fortlaufende Noten zu unserm Buche enthält auch Nr. 19668 der lateinischen Manuscripte der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München, ein Sammelband aus dem vierzehnten und dem fünfzehnten Jahrhunderte in 4⁰. An eine *expositio* des unter des Aristoteles Namen gehenden *liber de physiognomia* schliesst sich eine solche des *liber de causis* (fol. 12a—21a) und weiterhin des *liber*

---

1 Renan *Averroès et l'Averroïsme, 3e édition* (Paris 1866), p. 346. — In der ersten Ausgabe dieses Werkes (Paris 1852) p. 275 Anm. 1 fügte der Verfasser noch bei: *Je me propose de publier sous le titre de 'Documents inédits pour servir à l'histoire de l'école de Padoue', les extraits que j'ai rapportés de cette exploration.* Dieses Vorhaben ist, so viel mir bekannt, bisher nicht zur Ausführung gelangt.

2 Auch in Girolamo Tiraboschi's *Storia della letteratura Italiana* — ich benützte die Mailänder Ausgabe aus den Jahren 1822—26 in 16 Octavbänden (vol. VII.) — habe ich vergeblich nach Aufschlüssen über ihn gesucht.

3 Valentinelli a. a. O. p. 101—102: cod. 148.

de sompno et uigilia an[1]. Aus der Vorbemerkung (fol. 12a) sei die Angabe ausgehoben, dass als der Verfasser des Buches *de causis* bei Einigen Proklus, bei Anderen Alfarabi gelte.

Zwei, gleichfalls anonyme, Commentare zu unserm Buche besitzt die k. k. Hofbibliothek zu Wien. Von dem einen derselben, in einer lateinischen Handschrift des fünfzehnten Jahrhunderts, Nr. 5500 in 4° fol. 47a—63a, berichtet der Catalog[2]: *Commentarius in tractatum philosophicum de causis. Incip.: 'hoc est quod sapientes laudant . . .' Expl.: 'ab ipso procedit omnis unitas'.* Von dem anderen, in einem Manuscripte des sechszehnten Jahrhunderts, Nr. 5141 in 4° fol. 69a—107a, heisst es[3]: *Commentarius in librum de causis. Incip.: 'Ut autem sermo . . .' Expl.: 'non iuste sciens'.*

Aus dem Jahre 1454 liegt ein Commentar des Dominikaners Berthold von Maisberch über die *elementatio theologiae* (στοιχείωσις θεολογική) des Proklus handschriftlich zu Oxford vor[4].

Der grosse Cardinal Bessarion, bekanntlich ein Freund und Förderer des Platonismus, muss noch am Abende seines Lebens — er starb am 19. November 1472 — dem Buche *de causis* lebhaftes Interesse und eifriges Studium gewidmet haben. Zeuge ist ein Manuscript der St. Markus-Bibliothek[5], welches den lateinischen Text unseres Buches und im Anschluss an denselben Albert's des Grossen Werk *de causis* sowie die Commentare von Thomas von Aquin und Aegidius von Rom enthält. Laut den Angaben des Schreibers selbst ward diese Copie in den Jahren 1471—72 im Auftrage Bessarion's gefertigt, ist reich verziert *(quaternus librorum titulus tum in litteris initialibus tum in marginibus splendet ornamentis egregie auro pictis),* und bei dem Commentare des hl. Thomas *occurrunt in marginibus, manu Bessarionis, fragmenta graeca Procli latinis* (d. i. wohl den von Thomas angeführten Stellen der στοιχείωσις) *respondentia.*

---

1 Vgl. *Cat. codd. lat. bibl. reg. Monac.* t. II, 3. p. 267.

2 *Tabulae codicum m. scr. praeter graecos et orientales in bibl. Palat. Vindobon. asservatorum* vol. IV. p. 137.

3 A. a. O. p. 38.

4 S. Quétif und Echard a. a. O. t. I. p. 811b—812a. Bei Fabricius *Bibl. Gr.* (ed. Harles) IX, 409—410 heisst der Verfasser unrichtig *frater Bercaldus.*

5 Bei Valentinelli a. a. O. p. 122—123. Es ist dieselbe Handschrift, von welcher vorhin bereits, S. 290 Anm. 4 und S. 291 Anm. 1, die Rede war.

Johannes Pico von Mirandula, der begeisterte Apostel des Neuplatonismus (gest. 1494), wird an § 1 unseres Buches gedacht haben, wenn er in seinem *Heptaplus* VI, 4 schreibt: *causa secundaria primariae obedit et adiungitur, sicut cum deus producit, aquae producunt: et hac quidem primo, quia proxima sunt causa, sed non aliter quam deo praecipiente, quia causa primaria magis influit quam secunda*[1].

Es ist nach dem Gesagten von vorneherein zu erwarten, dass nun auch die theologisch-philosophische Literatur der Folgezeit, insofern sie an frühere Leistungen, namentlich solche des dreizehnten Jahrhunderts, anknüpft, des Buches *de causis* noch nicht vergessen hat. In und mit der Lehre übertrugen und verpflanzten sich auch die zur Erhärtung derselben angerufenen Autoritäten, die zur Ausschmückung derselben verwendeten Citate.

Der Jesuit Benedict Pereyra (gest. 1610) *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* VIII, 8 tritt der Anschauung des hl. Thomas: *causas secundas, et in his uoluntatem nostram, a deo moueri, adplicari et determinari ad uolendum,* mit den Worten bei: *licet nonnulli dissentiant theologi, ego tamen manibus pedibusque in eam sententiam perquam libenter eo. hoc enim est ingenium, haec conditio, hic nexus atque contextus mouentium et causarum per se ac essentialiter subordinatarum, ut posterior non moueat nisi mota a priori. in ordine mouentium, inquit Aristoteles libro 8. Physicorum cap. 5. textu 41, 'quod prius est magis est causa mouendi quam sequens et mouetur magis'*[2]*; et in libello de causis, propositione prima, dicitur causa prima* (lies *causam primam*) *plus, uehementius, intimius et inseparabilius concurrere ad effectus causarum secundarum quam ipsas causas secundas, et iuuare causas secundas in operationibus ipsarum, et magis esse causam effectus quam causas secundas*[3] . . . . .

---

1 *Opera omnia Joannis Pici . . . item, tomo II. Joannis Francisci Pici . . . opera*, Basel 1573 in 2 Foliobänden, t. I. p. 43.

2 *Phys.* VIII, 5 um die Mitte: *τὸ γὰρ πρότερον αἰτιώτερον τοῦ κινεῖσθαι τοῦ ἐχομένου καὶ κινήσει μᾶλλον* — *et mouetur magis* ist zu ändern in *et mouebit magis.*

3 *Benedicti Pererii S. J. de communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim.* Köln 1609 in 4°. p. 493. — Ueber den Verfasser s. A. de Backer *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, nouvelle édition, s. v. Pererius.*

Der Jesuit Sylvester Maurus (gest. 1687) *Quaest. physico-metaphys.* qu. 10 ad 4. citirt zur Beleuchtung der Allgenügsamkeit *(perfecta sufficientia)* Gottes: *S. Dionysius lib. 2. de diu. nomin. cap. 2* (lies *De diu. nomin.* cap. 2 § 5) *dicit quod neque tactus est dei neque alia quaedam ad partes commiscendas communio, et in libro de causis, propositione sexta* (lies § 19), *dicitur quod prima causa regit omnes res absque eo quod commisceatur eis*[1].

---

1 *Quaestionum philosophicarum Sylvestri Mauri S. J. libri quinque, editio secunda* (Rom 1670), t. V. p. 569. Vgl. T. Pesch 'Gott und die Naturordnung' in den Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1877, Achtes Heft S. 321.

Dritter Theil.

Die hebräischen Uebersetzungen des Buches de causis.

Der Ursprung der hebräischen Uebersetzungen.

Theils aus dem Arabischen, theils aus dem Lateinischen ward das Buch *de causis* zu wiederholten Malen in's Hebräische übersetzt. Doch ist noch keine dieser Uebersetzungen zum Druck befördert worden.

M. Steinschneider nahm in seinem Cataloge der hebräischen Bücher der Bodleyana, s. v. Aristoteles[1], Veranlassung, handschriftliche Exemplare der verschiedenen hebräischen Texte des Buches *de causis* zusammenzustellen. Im Anschluss an Steinschneider's Ausführung hat dann Haneberg in seiner Abhandlung über unser Buch[2] auch diesen hebräischen Versionen eine kurze Besprechung gewidmet. Haneberg's Bemerkungen hinwiederum boten Steinschneider Anlass, in seiner Hebräischen Bibliographie[3] die frühere Darlegung näher zu begründen und weiter zu entwickeln.

I.

Die erste Uebersetzung des Buches *de causis* in's Hebräische fertigte Serachja ben Isaak ben Schealtiel aus Barzellona.

Er blühte gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts und entfaltete eine rege Thätigkeit als Uebersetzer philosophischer Schriften (von Aristoteles, Avicenna, Averroes, Maimonides) aus dem Arabischen

---

1 *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852—60 in 4°, col. 742—743.

2 A. a. O. S. 365—367.

3 Jahrgang 1863, S. 110—114.

in's Hebräische. Das Buch *de causis* übertrug er um 1284 zu Rom für R. Schabthai ben Salomo[1].

Auch diese Version ist aus dem Arabischen geflossen, und führt daher den Titel des arabischen Textes: ספר הביאור בטוב הגמור, „Buch der Auseinandersetzung über das absolute Gute".

Ein handschriftliches Exemplar derselben in dem Beth ha-Midrasch zu London[2] hat laut einer nur allzukurzen Beschreibung von L. Dukes[3] folgendes explicit: נשלמו השערים בטוב הגמור והם שערים מיוחסים לאריסטו ואפשר שאינם לו והם לחכם אחר זולתו וזרחיה בן יצחק העתיקם מלשון ישמעאל אל לשון הקדש בנל״ך
זה מה שמצאנו מאלו השערים בנוסחאות הישמעאלים והנוצרים

„Zu Ende sind die Kapitel über das absolute Gute. Sie werden dem Aristoteles zugeschrieben, gehören aber vielleicht nicht ihm, sondern einem anderen Weisen an. Serachja ben Isaak hat sie aus der Sprache Ismael's (d. i. aus dem Arabischen) in die heilige Sprache (in's Hebräische) übertragen. Gepriesen sei der, der dem Matten Kraft gibt.

„Dies ist alles was wir von diesen Kapiteln in den Exemplaren der Ismaeliten (Araber) und der Nazarener (Christen, Lateiner) gefunden haben".

---

1 Eine gelegentliche Notiz über Serachja bei L. Zunz 'Analekten' in A. Geiger's Wissenschaftlicher Zeitschrift für jüdische Theologie, 4. Bd. (Stuttgart 1839) S. 190—191; wieder abgedruckt in den Gesammelten Schriften von Dr. Zunz, 3. Bd. (Berlin 1876) S. 178—179.

Weitere Mittheilungen über Serachja machten R. Kirchheim und Steinschneider in dem zweiten Jahrgange der von J. Blumenfeld unter dem Titel *Ozar Nechmad,* in hebräischer Sprache, herausgegebenen „Briefe und Abhandlungen, jüdische Literatur betreffend, von den bekanntesten jüdischen Gelehrten" (Wien 1857); s. die (freilich mehrfach ungenauen) Angaben bei J. Fürst *Bibliotheca Judaica,* Neue Ausgabe (Leipzig 1863) III, 314—315.

In Steinschneider's „Glossen zur Biographie Serachja's", *Ozar Nechmad,* Jahrg. 1857, S. 229—245, wird die Uebersetzung des Buches *de causis* S. 243, als siebenzehntes Werk Serachja's, genannt.

2 Ueber die Bibliothek dieses Institutes vgl. Fürst a. a. O. III, XXX. Eine andere Copie der Uebersetzung Serachja's wird nach L. Dukes *Ozar Nechmad,* Jahrg. 1857, S. 103 Anm. zu Florenz aufbewahrt.

3 In Fürst's Orient, Jahrg. 1851, Sp. 109—110, und dann wieder in Steinschneider's Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1860, S. 100. An der ersten Stelle schreibt Dukes deutsch, an der zweiten hebräisch. Die anderweitigen Angaben über unser Buch, welche an der ersten Stelle in die Beschreibung des fraglichen Manuscriptes verflochten werden, wimmeln von Fehlern und Ungenauigkeiten aller Art; aber auch diese Beschreibung selbst ist an der zweiten Stelle correkter und sorgfältiger.

Dieser letzte Satz gehört wohl nicht mehr dem Uebersetzer selbst, sondern dem Schreiber an. Im anderen Falle würde derselbe beweisen, dass Serachja auch die lateinische Uebersetzung unseres Buches kannte und wenigstens insofern zu Rathe zog, als er sich vergewisserte, dass dieselbe nicht mehr enthalte als seine arabische Vorlage[1].

„Es ist", fügt Dukes bei, „das Werkchen in 29 Abschnitte (שערים) getheilt". H. Edelmann hingegen, in einer brieflichen Mittheilung an Steinschneider[2], gibt an, Serachja's Uebersetzung umfasse 28 שערים. Eine jede dieser Angaben muss befremden — der arabische Text zählt ja doch 31 Kapitel —, und der Widerspruch derselben unter einander lässt beide um so mehr verdächtig erscheinen.

Es kömmt hinzu, dass laut Edelmann Serachja's Uebersetzung anhebt mit den Worten: אמר אריסטו כל עלה ראשונה יותר שופעת על העלול שלה מן העלה השניה הכללית[3], „Aristoteles hat gesagt: Jede primäre Ursache beeinflusst ihr Verursachtes stärker als die zweite universelle Ursache" — und schliesst mit den Worten: הנה התבאר כי כל אחדות לבד[4] האחד האמת היא מקבלה תועלות[5] ונבראה אלא שהאחד האמת הראשון ממציא האחד[6] מועיל בלתי מקבל תועלת כמו שבארנו,

1 In diesem Sinne bezeichnet Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrgang 1863, S. 111 die Uebersetzung Serachja's als „aus dem Arabischen und Lateinischen geflossen".

2 S. Steinschneider a. a. O. Die hier angeführten Notizen Edelmann's vom Jahre 1852 liegen wohl auch schon den Bemerkungen über Serachja's Version in dem *Cat. libr. hebr. in bibl. Bodl.* col. 742 zu Grunde. Das Manuscript, welchem dieselben entnommen sind, nennt Steinschneider nicht. In dem explicit dieses Manuscriptes heisst es (nach Steinschneider Hebr. Bibliographie a. a. O.): זה מה שמצאנו כתוב מאלו השערים בנוסחאות הישמעאלים והנוצרים בהשלמתו („Dies ist alles was wir von diesen Kapiteln in den Exemplaren der Araber und der Lateiner geschrieben gefunden haben, als wir es fertig stellten"). In dem entsprechenden Satze bei Dukes fehlen die Worte כתוב und בהשלמתו. Dagegen wird die diesem Satze bei Dukes voraufgehende Schlussbemerkung des Uebersetzers von Edelmann (bei Steinschneider) nicht erwähnt.

3 Ebenso Dukes *Ozar Nechmad,* Jahrg. 1857, S. 103 Anm.

4 Für بعد in der Leidener Handschrift (s. oben S. 118 Z. 3) las Serachja غير; vgl. in der lateinischen Uebersetzung (S. 191 Z. 22) *praeter* in *a* und *α*.

5 Serachja las wohl nicht مستفادة, sondern مستفيدة.

6 האחד האמת schreibt Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 111; האמת ist offenbar zu streichen.

„So ist denn dargethan, dass jede Einheit ausser dem wahren Einen Wohlthaten empfängt und geschaffen ist, wohingegen das wahre, erste Eine das Eine in's Dasein ruft und gibt, aber keine Wohlthat empfängt, wie wir auseinandergesetzt haben". Dies sind wirklich die Anfangs- und die Schlussworte unseres Buches. In Serachja's Uebersetzung scheint also nichts zu fehlen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind in dieser Uebersetzung, wie in dem arabischen Originale, die einzelnen Paragraphen nicht mit einer fortlaufenden Nummer versehen, sondern immer nur שער אחר, „ein anderes Kapitel" überschrieben, und hat Dukes sowohl wie Edelmann unrichtig gezählt.

II.

Zum zweiten Male ward das Buch *de causis* in's Hebräische übertragen und zugleich auch commentirt durch Serachja's jüngeren Zeitgenossen Hillel ben Samuel ben Elasar.

Er studirte um 1263 zu Toledo, kam auch nach Montpellier, lebte dann aber hauptsächlich in Italien — 1291 weilt er zu Forli —, und bewegte sich hier, wahrscheinlich als Arzt, vielfach in christlichen Kreisen. Als philosophisch-theologischer Schriftsteller zählt er zu den Hauptvertretern jener Richtung des Judenthums, welche nähere Fühlung mit der christlich-lateinischen Philosophie und Theologie des dreizehnten Jahrhunderts anstrebte[1].

Hillel's Uebersetzung und Erklärung des Buches *de causis* ist uns in einer Handschrift der Michael'schen Bibliothek, Nr. 82 (an neunter Stelle), erhalten.

Der Catalog der Bibliothek[2] berichtet: מאמר הל״ב הקדמות

---

1 Ueber die literarische Thätigkeit Hillel's s. den Brief Steinschneider's an S. H. Halberstamm, welcher der von Letzterem besorgten Ausgabe des eschatologischen Werkes Hillel's *Tagmule ha-Nefesch*, Lyck 1874, voraufgeschickt ist (p. 7 ff.); vgl. dazu Steinschneider's Anzeige in der Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1874, S. 91—92.

Vermuthungsweise verlegt Steinschneider *Cat. libr. hebr. in bibl. Bodl.* col. 742 Hillel's Bearbeitung unseres Buches auch nach Rom. Der Zeit nach ist dieselbe jedenfalls nicht viel später anzusetzen als die Uebersetzung Serachja's; vgl. weiter unten.

2 *(Ozrot Chajim)*. Katalog der Michael'schen Bibliothek, herausgegeben von den Michael'schen Erben. Nebst einem, vielfache Berichtigungen und Excerpte enthaltenden Register zum Verzeichniss der Handschriften von

עם ביאור הר׳ הלל, „Traktat der 32 Thesen[1] mit der Erklärung des R. Hillel“.

Dieser Titel schon[2] beweist, dass Hillel nicht aus dem Arabischen, sondern aus dem Lateinischen übersetzte. Auf den arabischen Text würde der Name „Traktat der 32 Thesen“ keine Anwendung finden. Die lateinische Version hingegen war schon zur Zeit der Abfassung des Commentares des hl. Thomas in den meisten Abschriften in 32 Kapitel abgetheilt[3].

Eine befriedigende Erklärung jenes Titels indessen bietet sich erst in der Annahme dar, dass Hillel, seinen lateinischen Quellen[4] folgend, das Buch *de causis* in zwei Bestandtheile, die Thesen und die Beweisführungen oder Erläuterungen, zerlegte, welche sich zu einander verhalten sollen wie Text und Commentar.

In der That liest man gleich zu Anfang des genannten Manuscriptes nach Mittheilungen Steinschneider's[5]: קצת יחסוהו לאריסטו אבל הרב אומרים שאפלטון חברו וכן נראה יותר ואבונצר פירשו ונראין

Hrn. M. Steinschneider . . . Hamburg. 1848. Der Catalog sowohl wie das Register ist in hebräischer Sprache geschrieben. Ueber die Handschrift Nr. 82 s. den Catalog S. 8; über Hillel's Werk vgl. das Register S. 326.

Die Manuscripte der Michael'schen Sammlung wurden 1847 durch die Bodleyana erworben.

Haneberg a. a. O. S. 366 glaubte die Uebersetzung Hillel's in Nr. 120 der hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München gefunden zu haben. In Wahrheit enthält diese Handschrift die sogleich zu erwähnende Uebersetzung des Jehuda Romano. Steinschneider hat es sich nicht verdriessen lassen, jenes Missverständniss Haneberg's an drei verschiedenen Stellen zu berichtigen: in der Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 110 ff., in der Abhandlung über Alfarabi S. 114 und in der Beschreibung der hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München (München 1875) S. 58.

1 Steinschneider's Uebersetzung „Grundlehren“ (Al-Farabi S. 113—114) ist wenig zutreffend. הקדמות ist lediglich Wiedergabe des lateinischen *propositiones*.

2 Dass derselbe nicht etwa dem Schreiber oder gar dem Catalogisten angehört, sondern auf den Uebersetzer selbst zurückgeht, bezeugt Steinschneider *Cat. libr. hebr. in bibl. Bodl.* col. 742.

3 S. oben S. 161—162.

4 Vgl. oben S. 152—153.

5 Begonnen in dem Register des Cataloges der Michael'schen Bibliothek S. 326, und fortgesetzt in der Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 111. Vgl. auch die inhaltliche Wiedergabe der Worte Hillel's in dem *Cat. libr. hebr. in bibl. Bodl.* col. 742.

הדברים שאבונצר פירשו כי רב דברי הפירוש הולכים אחר כוונת אבונצר בספרו בשש התחלות אמנם מי שיהיה הוא מאמר נכבד מאוד על כל המאמרים שחובר במציאת השכלים חוץ מדברי אריסטו — „Einige schreiben dieses Buch dem Aristoteles zu; die Meisten hingegen sagen, Plato habe dasselbe verfasst, und hat diese Angabe grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Abunasr (Alfarabi) aber soll das Buch commentirt haben, und dürfte dies der Wahrheit entsprechen, denn der Commentar stimmt grösstentheils mit der Lehre Abunasr's in seinem Buche über die sechs Principien überein. Indessen wer auch der Verfasser sein mag, es ist ein Traktat, welcher an Bedeutsamkeit alle Traktate, welche über die Existenz der Intelligenzen verfasst worden sind, die Schriften des Aristoteles ausgenommen, weit übertrifft".

Interessant ist hier der Versuch, die ohne Zweifel auf christliche Autoren zurückzuführende Angabe, Alfarabi sei der Verfasser des Commentares, näher zu begründen. Die genannte Schrift Alfarabi's ist der Erörterung der richtigen Grundsätze der Politik gewidmet und vom Verfasser selbst wahrscheinlich „Buch der staatlichen Regierungskunst" (السياسة المدنيّة) betitelt worden[1]. Der ethisch-politischen Exposition geht nun allerdings eine metaphysische Grundlegung vorauf, in welcher sechs Principien aller Dinge unterschieden werden[2] — daher die Bezeichnung „Buch über die sechs Principien". Hillel's Ausdruck aber, unser Commentar stimme grösstentheils mit der Lehre Alfarabi's in dem genannten Buche überein, enthält eine so starke Uebertreibung, oder entbehrt so sehr der Wahrheit, dass sein Begründungsversuch vielmehr nur zur Bestätigung der Vermuthung dient, die fragliche Angabe sei in letzter Linie aus einer blossen Verwechslung des *liber de causis* mit Alfarabi's *liber de principiis*, auf Grund der Aehnlichkeit des beiderseitigen Titels, herzuleiten[3].

Steinschneider hebt aus der Uebersetzung wie aus der Erklärung Hillel's noch einige Sätze aus[4], welche indessen zu kurz und zu abgerissen sind, als dass sie irgend welches Urtheil über

---

1 S. Steinschneider Al-Farabi S. 63—64.

2 S. die Analyse bei Munk *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris 1859) p. 344 ff.

3 S. oben S. 56 und S. 155 Anm. 3.

4 In der Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 111 und bei Halberstamm a. a. O. fol. 41—42.

das Ganze gestatteten. Beachtung verdient die Angabe, Hillel rüge wiederholt „die unnütze Weitschweifigkeit und Verwirrung des Commentators“, wie Thomas von Aquin Klage führt über Mangel an Präcision des Ausdrucks (zu § 1 u. o.), über *confusio* (zu § 6), über *obscuritas* (zu § 10). Wenn aber Hillel, wie Steinschneider annimmt, den Commentar des hl. Thomas gekannt hätte, so hätte er doch, schon durch das Proömium, zu richtigeren Anschauungen über den Ursprung unseres Buches geführt werden müssen.

Im Jahre 1291 führte Hillel zu Forli eine Schrift zu Ende unter dem Titel מאמר תגמולי הנפש, „Traktat von den Vergeltungen der Seele“. Die Darstellung der letzten Dinge, welche diese Aufschrift erwarten lässt, bildet den zweiten Theil, während der erste und umfangreichere Theil über das Wesen der menschlichen Seele handelt. In einem späteren Nachtrage zu dieser Schrift von der Hand des Verfassers selbst findet sich das Citat: „Die primäre Ursache beeinflusst immerfort ihr Verursachtes stärker, als die zweiten Ursachen es beeinflussen, wie es im Anfange des Traktates der 32 Thesen heisst“ . . .[1]

III.

„An Hillel's eigenthümliche, selbstbewusste, um nicht zu sagen eingebildete, zur Polemik neigende Persönlichkeit knüpft sich eine Phase der jüdischen Philosophie und Theologie in Italien: die nähere Berührung mit christlichen Quellen, die bald darauf in Jehuda Romano die breiteste Ausdehnung gewinnt“[2].

---

1 S. die genannte Ausgabe Halberstamm's fol. 53b. Für בתחלת המאמר הל״ב wird zu lesen sein בתחלת מאמר הל״ב הקדמות.

Steinschneider theilte dieses Citat schon in seiner Abhandlung über Alfarabi S. 114 aus einer Münchener Handschrift jenes Werkes Hillel's (cod. hebr. 120 fol. 64 b) mit, betonte dabei, dass das Citat „nicht wörtlich so“ laute, wie Hillel selbst übersetzt hat, und frug zweifelnd, ob sich aus dieser abweichenden Fassung etwa folgern lasse, dass Hillel seine Uebersetzung des Buches *de causis* erst nach Abfassung seiner Eschatologie angefertigt habe.

Offenbar würde diese Schlussfolgerung auch dann höchst übereilt sein, wenn das Citat selbst nicht so deutlich zeigte, dass Hillel sich an den Wortlaut des Textes nicht binden will. Dagegen legt ein später zu besprechendes Citat bei dem Schwärmer Abulafia die Vermuthung nahe, Hillel's Uebersetzung und Erklärung unseres Buches sei schon vor dem Jahre 1291 verfasst worden.

2 Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1874, S. 91.

Jehuda Romano ist bereits an einer früheren Stelle genannt worden: er übersetzte Albert's des Grossen Werk *de causis* sowie den Commentar des Aegidius von Rom[1] — Uebersetzungen, welche ohne Zweifel im engsten Zusammenhange stehen mit seiner Bearbeitung des Buches *de causis* selbst.

Wie Hillel, so hat auch Jehuda unser Buch übersetzt und commentirt.

Die Uebersetzung führt in den zahlreich erhaltenen Abschriften mannichfache Titel: bald heisst sie schlechtweg [2]ספר הסבות, „Buch von den Ursachen"; bald [3]ספר הראשון מהסבות, „das erste Buch von den Ursachen" — eine Bezeichnung, welche vielleicht die Uebersetzung von dem Commentare unterscheiden will, welch' letzterer das zweite Buch der Bearbeitung Jehuda's bilden würde —; bald, wie de Rossi bezeugt, *liber* פרחי האלהות, *florum diuinitatis*,

---

1 S. S. 55 und 57.

2 So in Nr. 351 der hebräischen Handschriften der Vatikana: *Bibliothecae Apostolicae Uaticanae codicum mss. catalogus, partis primae tomus primus* (Rom 1756 in Folio) p. 333.

Uebrigens enthält auch die Handschrift Nr. 289 gegen Ende das Buch *de causis* in der Uebersetzung Jehuda's. Die Catalogisten, St. E. Assemani und J. S. Assemani, haben hier, p. 265, falsch berichtet. Die mitgetheilten Anfangssätze stellen die Identität der in Frage stehenden Schrift mit unserm Buche ausser Zweifel; s. Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 113; vgl. ebenda, Jahrg. 1865, S. 66.

Die '*praefatiunculae de philosophia*' zum Schlusse der Handschrift 289, deren Anfang, wie Steinschneider mit Recht bemerkt, eine Beziehung zu dem Buche *de causis* vermuthen lässt, gehören vielleicht zu dem Commentare Jehuda's.

3 So die Handschriften 897 und 1079 der Nationalbibliothek zu Paris: *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale* (Paris 1866 in 4⁰) p. 155a und p. 198b. In beiden Handschriften findet sich nur die Uebersetzung Jehuda's, nicht auch sein Commentar. Steinschneider bemerkt — gelegentlich der Beschreibung des Manuscriptes de Rossi's Nr. 1384: in der von J. Kobak herausgegebenen Zeitschrift *Jeschurun*, Jahrg. 1868, Deutsche Abth. S. 57 — zu jenem Titel: „Warum der neue Pariser Catal. unter 1079, wie unter 897, „erstes Buch" (ספר הראשון) angiebt, weiss ich nicht zu erklären; es giebt nur e i n solches Buch; soll es in Cod. 897 die erste Stelle im Codex bedeuten, wie ich Aehnliches in der Mediceischen Handschrift des *Donnolo* nachgewiesen?" In der Handschrift 1079 steht unser Buch unter jenem Titel an dritter und letzter Stelle. Der genannte Catalog verweist dieses letztere Manuscript in das fünfzehnte Jahrhundert, und die Copie unseres Buches in der Handschrift 897 ist vom Jahre 1420 datirt.

ab aliis dictus ספר העלות (oder ספר הסבות) *liber causarum, quem adtribunt Aristoteli, alii uero Algazzalio*[1] — eine Aufschrift, welche an Albert und Aegidius erinnert und auf sie auch wohl zurückzuführen ist. Ein Buch von dem Inhalte des Buches *de causis*, berichtet Albert, überschrieb Algazzali *flos diuinorum* oder *de floribus diuinorum*, während die Aristoteliker dasselbe *de causis causarum* oder *de causis* betitelten. Und nach Aegidius ward unser Buch *de causis* von Einigen *diuinorum flores* (oder *flores diuinorum*) genannt[2].

Dass Jehuda aus dem Lateinischen, nicht aus dem Arabischen übersetzte, war von vorneherein zu erwarten und wird durch diese Titel bestätigt[3]. Auf Grund einer Untersuchung des Textes selbst berichtet Haneberg[4] von dieser Uebersetzung: „sie schliesst sich an den lateinischen Text an, stimmt aber an Stellen, die in der lateinischen Uebersetzung sehr dunkel sind, mitunter so auffallend mit dem Arabischen überein, dass man geneigt sein muss, eine Mitbenützung des Originals anzunehmen". Ich möchte lieber annehmen, an den betreffenden Stellen sei Jehuda's lateinische Vorlage weniger verderbt und entstellt, und in eben diesem Grade dem arabischen Originale gleichlautender gewesen als der von Haneberg benützte Text[5].

---

1 Diesen Titel haben vier Handschriften de Rossi's: Nr. 315. 776. 1174. 1375; vgl. oben S. 134 Anm. 1.

Jehuda's Bearbeitung unseres Buches enthält ausserdem auch de Rossi's Handschrift 286: *Mss. codices hebraici bibliothecae J. B. de Rossi* 1, 161.

Dazu kömmt endlich noch de Rossi's Handschrift 1420: Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1872, S. 112.

2 S. oben S. 127—128 und S. 134. Zunz in seiner Notiz über Jehuda Romano (Geiger's Wissenschaftl. Zeitschrift für jüdische Theologie II, 329 Anm. 55; Ges. Schriften III, 161 Anm. 1) glaubte, unter Verweisung auf jenen Titel bei de Rossi (I, 162), Algazzali als den Verfasser unseres Buches bezeichnen zu dürfen.

3 In der Handschrift 115 der Michael'schen Bibliothek, in welcher gleichfalls eine Copie der Uebersetzung Jehuda's enthalten ist, liest man in Bezug auf letztere: זה הספר הועתק מס׳ הנוצרי הנקרא בלשונם די קאוזין, „dieses Buch ist übersetzt aus dem lateinischen Buche, welches in ihrer (der Lateiner) Sprache *de causis* heisst". So Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1865, S. 66 Anm. 8. Ueber jene Handschrift s. den angeführten Catalog der Michael'schen Bibliothek S. 10, und über Jehuda's Uebersetzung vgl. das Register dieses Cataloges S. 330—331.

4 A. a. O. S. 366.

5 Die von Haneberg S. 372—373 hervorgehobenen Anklänge der Uebersetzung Jehuda's an den arabischen Text erklären sich leicht und vollständig

Ueber Zeit und Ort der Entstehung der Uebersetzung Jehuda's lässt sich, so viel ich sehe, nichts Genaueres angeben[1].

Dieselbe muss, nach Ausweis der grossen Anzahl der noch vorhandenen Abschriften[2], im Unterschiede von den Arbeiten Serachja's und Hillel's, ein hohes Ansehen erlangt oder doch eine weite Verbreitung gefunden haben.

In einigen dieser Abschriften ist mit der Uebersetzung Jehuda's ein Commentar zu unserm Buche verbunden[3]. Ein Verfasser desselben wird nicht angegeben. In einem der betreffenden Manuscripte lautet die Ueberschrift, wie de Rossi[4] angibt: *expositio libri de causis ex uersione . . R. Jehudae . .*

Nach einer Mittheilung Steinschneider's[5] beginnt dieser Commentar mit den Worten: בלשון יווני ימצא ספר אחד הנקרא ספר פרוקולוס ובו ק״יא גזרות פלאטוניות ובערבי ימצא זה הספר אשר יקרא ספר הסבות אצל הלועזים ונעתק מהערבי אל הנוצרי — „In griechischer Sprache findet sich ein Buch, das sog. Buch des Proklus, welches 111 platonische Lehrsätze enthält. Im Arabischen aber findet sich das vorliegende Buch, welches bei den Lateinern 'Buch von den Ursachen' genannt wird und aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzt worden ist".

Und in unmittelbarem Anschlusse an diese Worte heisst es laut de Rossi[6] weiter: *graece enim non exstat. quamobrem uidetur auctor esse unus ex philosophis Arabibus, qui cum eduxerit ex libro*

---

aus richtiger Auffassung der lateinischen Version. — Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 111 würde der Annahme einer Mitbenützung des Originals die Annahme einer Berücksichtigung der nach dem Originale gefertigten Uebersetzung Serachja's vorziehen.

1 Das äusserst dunkle Nachwort zu der Uebersetzung Jehuda's in einigen Abschriften wage ich nicht zu verwerthen. Dasselbe findet sich, so viel bekannt, in der Pariser Handschrift 1079: s. den genannten Catalog p. 198b, und in der früher bereits erwähnten Münchener Handschrift 120: s. Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1865, S. 66 Anm. 8. Weiteres bei Steinschneider zu de Rossi's Handschrift 1384: a. a. O. S. 56—57.

2 Zu den im Bisherigen schon namhaft gemachten Manuscripten ist laut Steinschneider *Cat. libr. hebr. in bibl. Bodl.* col. 743 noch eine nicht näher bezeichnete Handschrift der Sammlung J. S. Reggio's hinzuzufügen. Ueber diese Sammlung s. Fürst *Bibl. Jud.* III, XXVI.

3 Nämlich in den Manuscripten de Rossi's 286. 315. 776. 1420.

4 Zu der Handschrift 776; vgl. zu der Handschrift 286.

5 Zu der Handschrift 1420: a. a. O.

6 Zu der Handschrift 286.

Procli, quia omnia quae reperiuntur in hoc libro, perfectius et latius reperiuntur in libro Procli uel Proculi.

Diese ganze Bemerkung ist augenscheinlich dem Proömium des Commentares des hl. Thomas entnommen[1]. Auffallend ist nur die Zahl 111[2], welche ohne Zweifel auf irgend einem Versehen beruht. Es sollte heissen 211.

Die Vermuthung, der fragliche Commentar sei eine Uebersetzung des Commentares des hl. Thomas, trifft indessen nicht zu. Im Verlaufe desselben wird zu wiederholten Malen, unter dem Namen „der deutsche Bruder“ (האח האשכנזי), Albert der Grosse eingeführt[3]. Neben ihm erscheint ein Autor unter dem Namen „der Predigerbruder“ (האח הדורש), nach de Rossi gleichfalls Albert der Grosse, nach Steinschneider Aegidius, in Wahrheit wohl Thomas.

Allem Anscheine nach ist jener Commentar eine Zusammenstellung von Scholien, welche den Commentaren der genannten Lateiner entnommen und von Jehuda in's Hebräische übertragen sind.

Ich füge noch bei was Steinschneider bei einer anderen Gelegenheit[4] berichtet: „Jehuda Romano, in einer unedirten Erläuterung des Schöpfungskapitels[5] zu Vers 7, bemerkt, dass einige spätere Gelehrte den separaten Intelligenzen eine Mittelstellung anweisen zwischen dem absoluten Agens (der ersten Ursache) und der absoluten Präparation (הכנה, dem menschlichen Intellect), veranlasst durch einen Ausspruch des Proklus (פרוקולוס) und einen Ausspruch in ספר הסבות, dessen Deutung unsicher (ביאורו אינו הכרחי)“. — Der Ausspruch des Proklus wird der *στοιχείωσις θεολογική* angehören; ist aber wohl nicht unmittelbar aus der Quelle geschöpft, sondern aus Thomas oder Aegidius entlehnt. Der Ausspruch in dem „Buche von den Ursachen“ dürfte dem § 3 entnommen sein.

---

1 S. oben S. 270—271.

2 Eben diese Zahl hat auch de Rossi a. a. O.

3 S. de Rossi zu der Handschrift 315. Vgl. Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 112—113.

4 Al-Farabi S. 249 Sp. 1.

5 Ueber diese unedirte Erläuterung der Schöpfungsgeschichte s. Zunz a. a. O. S. 327—328, bez. S. 159—160. Bei Fürst a. a. O. III, 165 ist dieselbe in die „Erläuterungen zu Bibelstellen“ einbegriffen. Soweit sie das Buch *de causis* berühren, beruhen Fürst's Angaben über Jehuda Romano sammt und sonders auf Missverständnissen. Jehuda's Uebersetzung ist nach Fürst

IV.

Steinschneider führt noch eine vierte hebräische Uebersetzung des Buches *de causis* auf. Haneberg lässt dieselbe unerwähnt.

In Nr. 457 der Handschriften de Rossi's finden sich mehrere Uebersetzungsarbeiten des spanischen Juden Eli ben Josef Xabillo, unter ihnen, um des Catalogisten eigene Worte[1] zu wiederholen: *Abunasaris Alpharabii liber sibboth*[2] *uel de causis hebraice uersus a Chabilio.*

Im Verlaufe der Beschreibung des Manuscriptes fügt de Rossi noch bei: *Alpharabii autem liber hebraice translatus a R. Heli filio Josephi Chabilio, eiusque translatio absoluta feria VI die V mensis ellul anni 5230, Christi 1470* . . . Der Inhalt jenes *liber sibboth* aber wird in keiner Weise angedeutet.

Auf diese Handschrift de Rossi's verweisend, legen Wüstenfeld und Jellinek, wie früher schon[3] bemerkt ward, dem Alfarabi eine Schrift „*de causis*“ bei, ohne dieselbe weiter zu identificiren. Steinschneider glaubt unser Buch hier wiederzufinden, und ebendahin hat auch Wüstenfeld bei einem späteren Anlasse[4] sich deutlicher ausgesprochen.

Andere Stellen des Cataloges de Rossi's könnten die Richtigkeit dieser Identificirung als mindestens zweifelhaft erscheinen lassen. Zu der Handschrift 286 bemerkt de Rossi bezüglich unseres

---

schon gedruckt, zwar nicht im hebräischen Texte, wohl aber in lateinischer Version. Durch die oben S. 158 erwähnte Randglosse zu dem lateinischen Texte unseres Buches in den alten Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Commentaren des Averroes (*liber iste ex hebraeo in latinum conuersus . . .*) lässt sich Fürst (im Anschlusse an J. Chr. Wolf *Bibliotheca Hebraea* I, 222) verleiten, jenen lateinischen Text als „aus der hebräischen Uebersetzung“ Jehuda's geflossen zu bezeichnen, und diese hebräische Uebersetzung selbst „nach einer Bearbeitung“ des Buches *de causis* durch Averroes angefertigt sein zu lassen.

Von Albert's Werk *de causis* kennt Fürst eine Uebersetzung Jehuda's „nebst Commentar“. Vgl. oben S. 55 Anm. 1.

Endlich soll das Buch *de causis* „wahrscheinlich das '*liber Procli*' in späterer Bearbeitung“ sein.

1 In dem mehrgenannten Cataloge II, 49.

2 *sibbotk* ist Druckfehler; *sibboth* richtig im Index (III, 202a).

3 S. 57.

4 Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert S. 110.

Buches *de causis*, er würde den Verfasser desselben in Alfarabi suchen, wenn nicht in der Handschrift 776 ausdrücklich angegeben wäre, dieses Buch werde theils dem Aristoteles, theils dem Algazzali zugeschrieben — der Handschrift 457 wird nicht gedacht. Zu allen folgenden Exemplaren des Buches *de causis*, in den Handschriften 315. 776. 1174. 1375, verweist de Rossi den Leser auf die Ausführung zu der Handschrift 286 — bei der Handschrift 457 fehlt ein solcher Rückweis.

Indessen de Rossi's Catalog leidet im Einzelnen an gar manchen Mängeln[1]. In unserm Falle wird er sich begnügt haben, die Aufschrift und die Unterschrift des Manuscriptes einzusehen. Man sucht vergeblich nach einer Antwort auf die Frage, welche andere Schrift ausser unserm Buche hier noch in Betracht gezogen werden könnte. Auf der einen Seite hat Alfarabi ein Buch „von den Ursachen“ nicht geschrieben, auf der anderen Seite ist unser Buch schon früh mit Alfarabi's Namen in Verbindung gebracht worden. Vorhin noch versuchte Hillel ben Samuel Alfarabi als den Verfasser des Commentares nachzuweisen[2].

Eli ben Josef Xabillo, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, hat viele Schriften philosophischen Inhalts aus dem Lateinischen in's Hebräische übertragen. Eine besondere Hochachtung und Verehrung zollte er dem hl. Thomas. Er erzählt selbst, er habe das Lateinische zunächst zu dem Zwecke erlernt, einzelne Werke des Aquinaten in die heilige Sprache zu übertragen[3].

---

1 Nachträgliche Berichtigungen und Ergänzungen zu dem Cataloge de Rossi's lieferten namentlich Zunz Die hebräischen Handschriften in Italien. Ein Mahnruf des Rechts und der Wissenschaft. Berlin 1864 (Ges. Schriften III, 1—13), und P. Perreau *Correzioni ed aggiunte al Catalogo Derossiano: Bollettino Italiano degli studii orientali, anno I.* und *nuova serie*, an verschiedenen Stellen.

Zunz lässt die hier in Frage stehende Handschrift unberührt, und auch bei Perreau ist dieselbe bisher — Weiteres als num. 16—17 der *nuova serie* war mir nicht zugänglich und ist wohl auch nicht erschienen — nicht zur Sprache gekommen.

2 Auffallender Weise hat Steinschneider in seiner umfangreichen Abhandlung über Alfarabi das fragliche Manuscript ganz ausser Acht gelassen.

3 Mehreres bei Jellinek Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur. Leipzig 1853. S. 9—11 des deutschen Theiles; Philosophie und Kabbala. Erstes Heft. Leipzig 1854. S. XIV—XV.

An dem ersteren Orte, S. 9—32 des hebräischen Theiles, veröffentlichte Jellinek die sechste und die siebente der *Quaestiones disputatae de anima*

Auch seiner Uebertragung des Buches *de causis* liegt jedenfalls der lateinische Text, nicht das arabische Original, zu Grunde[1].

Spuren des Buches de causis in der hebräischen Literatur des ausgehenden Mittelalters.

Ein vierfacher hebräischer Text musste die Kenntniss des Buches *de causis* innerhalb des Judenthums in weite Kreise tragen. Insbesondere dürfte, wie bereits bemerkt, die Uebersetzung des Jehuda Romano viel gelesen worden sein.

Ohne Zweifel war es in erster Linie der grosse Ruf, dessen sich unser Buch in christlichen Kreisen erfreute, welcher zu einer viermaligen hebräischen Uebertragung den Anstoss gab. Es ist auch nicht schwer, den Beweis zu erbringen, dass dasselbe, Dank diesen Uebertragungen, in der jüdischen Religionsphilosophie des ausgehenden Mittelalters zu einem ganz ähnlichen Ansehen gelangte.

Eine nähere Kennzeichnung und Abgrenzung des Einflusses, den es auf die jüdische Speculation geübt, lässt sich jedoch vor der Hand auch nicht versuchen. Ruht ja weitaus der grösste Theil des in Frage kommenden Schriftthums noch handschriftlich und unerforscht in den Bibliotheken der verschiedensten Länder.

Die namentlichen Anführungen des Buches *de causis* in der hebräischen Literatur des angedeuteten Zeitraumes mögen indessen, soweit sie mir bekannt geworden, hier kurz vorgeführt werden.

Der chronologischen Reihenfolge nach ist an erster Stelle zu nennen der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts

---

des hl. Thomas nach Eli's Uebersetzung. In der anderen Schrift edirte er S. 26—31 des hl. Thomas kleine Abhandlung *de facultatibus animae* in einer hebräischen Uebertragung, welche wahrscheinlich auch unserm Eli angehört.

Diese letztere Edition hat Fürst a. a. O. III, 538 übersehen.

1 Wenn Jellinek Philosophie und Kabbala . . . S. XIV angibt, Eli habe ein Buch *de causis* „aus dem Arabischen des Alfarabi" übersetzt, so stehen und fallen die Worte „aus dem Arabischen" mit der Voraussetzung der Autorschaft Alfarabi's.

Die Vermuthung Steinschneider's Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 112 Anm. 4, Eli's Uebersetzung „könnte aus dem Text des Aegidius geflossen sein" — Aegidius nahm bekanntlich den ganzen Text unseres Buches in seinen Commentar auf — ist gänzlich aus der Luft gegriffen.

lebende Schwärmer Abraham ben Samuel Abulafia, welcher sich in der Rolle eines Propheten gefiel und als „Messias“ auftrat[1].

Er citirt in einer noch ungedruckten Schrift aus dem Jahre 1291, betitelt אמרי שפר, „Schöne Reden“, den ganzen § 5 des Buches *de causis* als einen bedeutungsvollen Ausspruch Plato's „in dem Buche von den oberen Wesen“.

„Die Männer der natur-philosophischen Forschung (בעלי המחקר)“, lauten seine Worte nach Mittheilungen Steinschneider's[2], „widersprechen uns nicht. Denn siehe, der Weise Plato, welcher der Lehrer des grossen Philosophen Aristoteles war, sagt in dem Buche von den oberen Wesen (בספר העצמים העליונים), in Einem Kapitel, wie folgt“ . . . folgt § 5 des Buches *de causis* . . . Dann fährt Abulafia fort: „Soweit die Worte des berühmten Weisen Plato. Ich habe dir alles geschrieben, was er in einem ganzen Kapitel von derartigen Dingen zusammengestellt hat, um dich erkennen zu lassen die Ansicht der Philosophen von Gott und wie sie über die den Schöpfer betreffenden Fragen tief eindringend nachgeforscht haben mit ihrer ganzen Kraft gemäss ihrer Einsicht, und seine schlechthinige Einheit behauptet haben nach dem Vermögen ihres Geistes. Er aber (Plato) hat über die Intelligenzen und derartige Dinge viele Bücher verfasst, zu denen auch das genannte Buch gehört, in welchem er 32 Kapitel zusammengestellt

---

1 Näheres über ihn bei Jellinek Auswahl kabbalistischer Mystik. Erstes Heft. Leipzig 1853. S. 16—26 des deutschen Theiles; Philosophie und Kabbala. Erstes Heft. S. V—XII.

Ueber den Begriff „Messias“ vgl. D. Cassel im Literaturblatt des Orients vom Jahre 1845, Nr. 34, Sp. 540 Anm. 3.

2 Aus einem handschriftlichen Exemplare des *Schaar ha-Cheschek* des später zu erwähnenden Jochanan Allemanno theilte Steinschneider Al-Farabi S. 114 Anm. 49 eine längere Stelle mit, welche anhebt: „Es schreibt Plato in dem Buche von den oberen Wesen, nach der Anführung Secharja's (eine pseudonyme Bezeichnung Abulafia's) in dem Buche אמרי שפר, wie folgt“ . . . folgt § 5 unseres Buches. — In den „Berichtigungen und Zusätzen“ am Schlusse jener Abhandlung, S. 249, hat dann Steinschneider nach einer Münchener Handschrift des genannten Werkes Abulafia's (cod. hebr. 285 fol. 114) die abweichenden Lesarten in jenem Citate angegeben und zugleich die Worte beigefügt, mit welchen Abulafia dasselbe einleitet und beschliesst.

Ueber jene pseudonyme Selbstbezeichnung Abulafia's (זכריהו ist dem Zahlenwerthe nach = אברהם) vgl. M. H. Landauer im Literaturblatt des Orients vom Jahre 1845, Nr. 27, Sp. 419.

hat, sehr brauchbar[1] alle, voll bewunderungswürdiger Weisheitssprüche und wohl werth, dass jeder Jünger der Kabbala (כל מקובל) Kenntniss davon nimmt" u. s. w.

Steinschneider nimmt Anstoss an der angeblichen Autorschaft Plato's, und fragt: „Sollte hier Plato für Plotin genannt sein, welche von den Arabern mitunter confundirt werden?"

Plotin ist, soviel mir bekannt, nie als Verfasser des Buches *de causis* genannt worden, während Plato, wie vorhin Hillel ben Samuel angab, zur Zeit Abulafia's vielfach als solcher bezeichnet wurde.

Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass Abulafia Hillel's Bearbeitung unseres Buches vor Augen hatte. Die „oberen Wesen", nach welchen der Erstere unser Buch benennt, sind, wie er selbst andeutet, nichts anderes als die nach Hillel in unserm Buche so meisterhaft behandelten „Intelligenzen". Und die 32 Kapitel, von welchen Abulafia spricht, erinnern an die Aufschrift der Uebersetzung Hillel's: „Traktat der 32 Thesen"[2].

In den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fällt die Blüthezeit des bekannten Satyrikers Immanuel ben Salomo, des Dichters der *Mechabberoth*[3]. Er stand in nahen verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen zu Jehuda Romano, und spielt Letzterer in den *Mechabberoth* eine hervorragende Rolle. Zu wiederholten Malen nimmt Immanuel, wie schon Zunz[4] erkannt hat, auch ausdrücklich Bezug auf Jehuda's Bearbeitung des Buches „von den Ursachen". In einer Lobschrift auf Jehuda, in der zwölften *Mechabbereth*[5], finden sich die Ausdrücke . . . הסבות בך התחברו

1 Für מעולים, wie Steinschneider schreibt, lese ich מעילים (oder מועלים).

2 Dazu stimmt es vortrefflich, was Steinschneider zu dem Citate Abulafia's bemerkt: „Die mitgetheilte Uebersetzung stimmt nicht mit der des Jehuda Romano". Wenn aber Steinschneider beifügt: „Abulafia schöpfte wohl aus christlichen Quellen?" — so fehlt es zu dieser Annahme wiederum nicht nur an einem triftigen Grunde, sondern an aller Berechtigung.

3 Das letzte (28.) Kapitel dieser Sammlung, überschrieben „Die Hölle und das Paradies", hat M. E. Stern als „die *Divina Commedia* des Immanuel ben Salomo aus Rom" zur sechshundertjährigen Jubelfeier Dante Alighieri's in deutscher Uebersetzung herausgegeben, Wien 1865.

4 In Geiger's Wissenschaftlicher Zeitschrift für jüdische Theologie II, 322—323; Ges. Schriften III, 156.

5 In der mir vorliegenden Ausgabe der *Mechabberoth*, Constantinopel 5295 d. i. 1535 in 4°, sind weder die Seiten noch die Blätter numerirt.

התאחדו בך הכחות השמימיות והטביעיות, „die Ursachen haben sich in dir vereinigt . . . es sind verbunden in dir die Kräfte des Himmels und der Natur“, und ויהודה יחקור סבותם, „Jehuda aber forscht nach den Ursachen“. An einer späteren Stelle, gegen Ende des 20. Kapitels, heisst es von Jehuda: שכלך סבה לשכל כל יצור, „dein Geist ist eine Ursache für den Geist jedes Geschaffenen“. — Auch das Wort סבה dürfte in diesen Anspielungen mit Absicht gewählt sein: wenigstens berichtet Steinschneider[1], Jehuda gebe das lateinische *causa* in seiner Uebersetzung stets durch סבה wieder, Hillel hingegen durch עלה.

Gegen Ende des 21. Kapitels erwähnt Immanuel ein Buch Plato's פרחי האלהיות, „die Blüthen der Göttlichkeit“.

Im 9. Kapitel endlich ist von einem „Buche von dem absoluten Guten“, ספר הטוב הגמור, die Rede. Auch dieses Buch ist ohne Zweifel, wie schon Zunz und Dukes vorgeschlagen haben[2], zu identificiren mit dem Buche *de causis*. Nur ist es nicht nöthig und auch nicht zulässig, mit Zunz und Dukes auf die Uebersetzung Serachja's und deren Titel zu verweisen. Zum Schlusse der Uebersetzung Jehuda's liest man, wie Steinschneider angibt[3]: נשלם ספר הסבות הנקרא בשמו הטוב הגמור או פרחי האלהיות, „Zu Ende ist das Buch von den Ursachen, welches das absolute Gute oder die Blüthen der Göttlichkeit genannt wird“. Die Aufschrift „von dem reinen Guten“ war ja gleichfalls durch Albert den Grossen und Aegidius bezeugt.

Der reichbelesene Spanier Mose Botarel führt in seinem Commentare zu dem kabbalistischen Buche *Jezira* (III, 4), welcher im Jahre 1409 für einen christlichen Gelehrten Maestro Juan geschrieben wurde, das Buch *de causis* mit den Worten ein: הוא י״ת לא יצטרך אל דבר ולכן אמר ארסטו בספר העלות בהקדמת עשרים ואחת הראשון עשיר בעצמו, „Gott bedarf keines Dinges. Desshalb sagt Aristoteles in dem Buche von den Ursachen, These 21: das Erste ist reich in sich selbst (ist sich selbst genügend)“[4].

1 Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 111. (Die Worte „jener“ und „dieser“ müssen hier, wie der Zusammenhang zeigt, umgestellt werden.)

2 Zunz bei Geiger a. a. O. IV, 190 Anm. 15 (Ges. Schriften III, 179 Anm. 1); Dukes *Ozar Nechmad*, Jahrg. 1857, S. 103 Anm.

3 *Cat. libr. hebr. in bibl. Bodl.* col. 743; Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 112.

4 S. die 1562 zu Mantua in 4° erschienene Ausgabe des Buches *Jezira*, begleitet von mehreren Commentaren, fol. 72a.

Jochanan Allemanno, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, Lehrer des Johannes Pico von Mirandula[1], kannte zur Zeit der Abfassung seines Commentares zu dem Liede der Lieder das Buch *de causis* nur aus der Anführung Abulafia's. In der weitausgreifenden Einleitung dieses Commentares reproducirt er das vorhin besprochene Citat Abulafia's, reiht dann noch einige Stellen aus Schriften arabischer Philosophen an und schliesst: „Aus diesen (Worten der) Griechen und Araber ersieht man, dass es separate Wesen zwischen der ersten Ursache und den Bewegern der himmlischen Körper gibt; nur kannten sie die Einzelnheiten nicht, wie die Weisen Israels, die Erben der Propheten“[2] u. s. w.

Später kannte Allemanno, so scheint es wenigstens, unser Buch auch aus eigener Anschauung. Aus dem gleichfalls noch ungedruckten encyklopädischen Hauptwerke dieses Polyhistors, welches den „beziehungsreichen und darum nicht wiederzugebenden“[3] Titel führt: חיי העולמים, hebt Steinschneider[4] folgende Stelle aus: אפרוקלוס[5] אמר הסבה השנית להיותה עלולה מהסבה[6] הראשונה אמנם הדבר יש לו כח הפעולה מאתו אשר יקבל ממנו העצמות א״כ הסבה השנית[7] מקבלת כח הפעולה מהעלה הראשונה, „Proklus sagt: Die zweite Ursache ist ihrem Sein nach verursacht von der ersten Ursache. Nun aber hat ein jedes Ding die Kraft des Wirkens von

---

Eine „biographische Skizze“ über Mose Botarel, welche indessen diesen Namen kaum verdient, veröffentlichte Jellinek im Literaturblatt des Orients vom Jahre 1846, Nr. 12, Sp. 187—189.

Ueber den vielbesprochenen Citaten-Reichthum seines Commentares zu dem Buche *Jezira* s. Kaufmann Die Spuren Al-Baṭlajûsi's in der jüdischen Religionsphilosophie . . . S. 25.

1 Eine kurze Notiz über Allemanno's Leben und Schriften gab Zunz in der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber. Zweite Section. XX, 112b; Ges. Schriften III, 139.

2 S. die handschriftlichen Mittheilungen Steinschneider's Al-Farabi S. 114 Anm. 49.

3 Kaufmann a. a. O. S. 58.

4 A. a. O. S. 249 Sp. 1. In der genannten Encyklopädie „finden sich häufige Verweisungen“ auf den Commentar zu dem Liede der Lieder: Steinschneider ebenda S. 244 Anm. 1.

5 Steinschneider schreibt אפורקלום.

6 מהסכה bei Steinschneider ist Druckfehler.

7 השנית fehlt in der Handschrift Steinschneider's, ist aber wohl nicht zu entbehren.

demjenigen, von welchem es die Existenz empfängt. Mithin empfängt die zweite Ursache die Kraft des Wirkens von der ersten Ursache".

Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt hier ein freies Citat aus unserm Buche (§ 1) vor[1]: der Name Proklus erklärt sich aus einer näheren Kenntniss des Ursprunges dieses Buches[2], welche ihrerseits auf christliche Quellen zurückzuführen sein wird.

Der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts gehört wohl auch die Lebenszeit des Mose ben Jehuda ben Mose min ha-Nearim (d. i. aus der Familie *degli Adolescenti*) an. Auf Ersuchen eines Freundes, den berühmten Commentar Ibn Esra's (gest. 1167) zum Pentateuch zu erläutern, schrieb er einen weitläufigen Supercommentar. In der Vorrede erwähnt er, wie J. Goldenthal gelegentlich der Beschreibung eines handschriftlichen Exemplares angibt[3], das Buch פרחי האלהות, „die Blüthen der Göttlichkeit". — Einen Autor nennt Mose ben Jehuda allem Anscheine nach nicht. Der Titel weist auf die Uebersetzung des Jehuda Romano hin.

Mose Ibn Chabib (um 1490) hinwieder, in seinem Commentare zu Jedaja Penini's „Prüfung der Welt" (בחינת עולם), eignet unser Buch dem Aristoteles zu[4], während Isaak Abravanel, der geschätzte Exeget (gest. 1508), dasselbe, wie Abulafia, „Buch des Plato von den oberen Wesen" nennt[5].

---

1 Im anderen Falle wäre auf die *στοιχείωσις θεολογική* zu recurriren, welche § 56 lehrt: *εἰ γὰρ τὸ δεύτερον ὅλην ἔχει τὴν οὐσίαν ἀπὸ τοῦ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἡ δύναμις αὐτῷ τοῦ παράγειν ἐκεῖθεν* . . .

2 Eben jene Stelle, in wörtlicher Uebereinstimmung, bildet, wie Steinschneider beifügt, eine der vielen gelehrten Randnoten in einer Münchener Handschrift des aus dem Jahre 1349 stammenden Commentares Mose Narbonni's zu Ibn Tofeil's (gest. 1185) ס׳ חי בן יקטן (cod. hebr. 59 fol. 87 b). Hier ist dieselbe indessen überschrieben: בספר הסבות כתב וזה לשונו אמנם זה כן (מאמת bei Steinschneider ist wohl nicht zulässig) באמת פרוקולום, „In dem Buche von den Ursachen schreibt der Verfasser wie folgt — in Wahrheit aber ist dies Proklus, und lauten die Worte" . . . Als den Autor jener Randnoten vermuthet Steinschneider in seiner Beschreibung der hebräischen Handschriften zu München S. 26 Jochanan Allemanno.

3 Die neuerworbenen handschriftlichen hebräischen Werke der k. k. Hofbibliothek zu Wien, beschrieben von J. Goldenthal (Wien 1851 in 4°) S. 9.

4 S. Zunz Ges. Schriften III, 161 Anm. 1.

5 S. Steinschneider Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1863, S. 114 Anm. 8; Al-Farabi S. 115 Anm. Sp. 2.

Druckfehler und Schreibversehen.

S. 58 in der Variantenangabe lies: 3—4 الثانية الكلّيّة in der Handschrift.

S. 92 in der Variantenangabe lies: 5 الهمويه (für الهمويّة) . .

S. 95 Z. 4 v. u. Für 'Dinge' lies: Ding.

S. 127 Z. 9 v. u. Für '1840—41' lies: 1840—42.

S. 147 Z. 20. Für 'B. Wadding's' lies: L. Wadding's.

S. 268 Z. 10—11 v. u. Für 'das *de causis*' lies: das Buch *de causis*.

S. 313 Z. 2. Für '*adtribunt*' lies: *adtribuunt*.

Sonstige Berichtigungen und Ergänzungen.

Zu S. 17 Anm. 1 und S. 19 Anm. 2. Für *omne entis (uel existentis) ens* -- so heisst es schon in den beiden ersten Druckausgaben des Commentares des hl. Thomas aus den Jahren 1493 und 1507 — ist zu lesen *omne enter (uel existenter) ens.* Bei Aegidius von Rom zu § 2 (fol. 7a) lautet die 88. These des Lehrbuches: *omne esse enter aut est ante aeternitatem aut est in aeternitate aut est participans aeternitatem.* Die Thesen 86 und 89 finde ich bei Aegidius nicht citirt.

Zu S. 42. Auch Wüstenfeld Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert S. 111 legt unter Verweisung auf die angezogenen Worte Hadschi Chalfa's dem Abu Othman eine arabische Uebersetzung der *στοιχείωσις θεολογική* bei.

Zu S. 63. Vgl. S. 201 Anm. 1.

Zu S. 123—124. Auch Ibn Gebirol's *fons uitae* ist von Johannes Avendehut und Dominicus Gundisalvi gemeinschaftlich übersetzt worden. So viel ergibt sich mit Sicherheit aus den schwierigen Schlussworten eines handschriftlichen Exemplares der Bibliothek Mazarine: *Transtulit Hyspanis interpres lingua Johannis tunc ex arabico non absque iuuante Domingo.* S. Seyerlen in den Theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1856, S. 487—488, und Munk *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris 1859, *préf.* p. V.

Zu S. 207 Z. 2 der Anm. Für *hoc de fide catholica scriptum* dürfte zu lesen sein *hoc opus de f. c. scriptum;* s. A. von Zingerle 'Zu Hildebert und Alanus' in den Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrgang 1881. Bd. I. S. 310.

Zu S. 211 Anm. 2. Eine Fortsetzung der Abhandlung Leist's (S. 33—56) brachte die Beilage des Programms zu Ostern 1881.

Zu S. 223—224. Einige der im Jahre 1277 durch Stephan Tempier censurirten Sätze, das Gebiet der Angelologie betreffend, könnten in letzter Linie aus dem Buche *de causis* geflossen sein. Die Sätze *intelligentiae superiores causant animas rationales sine motu caeli, intelligentiae inferiores causant uegetatiuam et sensitiuam motu caeli mediante* sind vielleicht auf die bei den Lateinern so viel verhandelten Worte in § 3 *causa prima creauit esse animae mediante intelligentia* zurückzuführen; vgl. insbesondere die S. 285 mitgetheilte Bemerkung des Duns Scotus zu § 7. Der Anfang des Satzes *intelligentia cum sit plena formis inprimit illas formas in materia per corpora caelestia tamquam per instrumenta* berührt sich auffallend nahe mit dem gleichfalls so viel citirten Eingang des § 9 *omnis intelligentia plena est formis.*

Alphabetisches Personen-Register.

(Die in den Titeln der angeführten Bücher, Abhandlungen u. s. f. vorkommenden Namen sind hier nicht aufgenommen.)

Abraham ben David S. 130.
Abravanel Isaak 323.
Abulafia Abr. ben Sam. 311. **319—320.** 322. 323.
Abu Othman 42. 44. 325.
Adam Rufus 229.
Aegidius von Lessines 286. 288.
Aegidius von Rom 55. 57. 134. 147. 153. 157. 161. 162. 196. 198. 273. 287. 289. **290—294.** 300. 312. 313. 315. 318. 321. 325.
Alanus von Lille (ab Insulis) 3. 121. 122. 141. 146. 147. **205—212.** 222. 224. 268.
Alanus de Podio 206.
Albatlajusi 49.
Albert der Grosse 12. 53—55. 125—135. 147. 162. 205. 210. 214. 216. 231. 232. **241—256.** 263. 268. 273. 284. 291. 292. 295. 300. 312. 313. 315. 316. 321.
Albrich von Troisfontaines 217. 221.
Alexander IV. Papst 251.
Alexander von Aphrodisias 41—46. 242.
Alexander von Hales 147. 205. 222. 231. **232—235.** 236. 239. 241.
Alexander (?) 242.
Alfarabi (Abunasr) 48. 51—54. 56. 57. 125—128. 131. 132. 134. 140. 153—155. 157. 158. 300. 309. 310. 316—318.
Algazzali (Algazel) 53. 54. 57. 125—128. 131. 132. 134. 251. 261. 313. 317.
Ali ben Redhwan 136. 137. 142.
Amalrich von Bène (Bennes) **213—222.** 229. 230.
Amari M. 49. 50.
Apulejus 207.
Argentré Ch. du Plessis d' 213. 223. 224.
Aristoteles 11. 37. 48—51. 53. 54. 56. 122. 123. 126—129. 131—133. 140. 148—150. 152. 154—159. 161. 194. 205. 208—210. 212—222. 226. 228. 229. 232. 236. 241. 243—246. 263. 269. 270. 273—275. 279—282. 288—292. 295. 296. 298. 299. 301. 305—307. 309. 310. 313. 316. 317. 319. 321. 323.
Assemani J. S. 40. 312.
Assemani St. E. 312.
Augustinus 57. 155. 156. 229. 233. 234. 287. 298.
Avempace; s. Ibn Badja.
Auendreth (?) 129.
Averroes; s. Ibn Roschd.
Avicebron (Avicembron); s. Ibn Gebirol.
Avicenna; s. Ibn Sina.

Bach J. 217. 243. 250. 297.
Backer A. de 301.
Bagolinus J. B. 157.

Bandini A. M. 144. 153.
Barach C. S. 124.
Baur F. Chr. 325.
Benedictus, Cardinaldiakon 134.
Benzian I. 125.
Berengar 230.
Bernhard der hl. 205.
Bernhard Guidonis 216.
Bernhard von Trilia **286—287.** 288.
Berthold von Maisberch 300.
Bessarion 159. **300.**
Blumenfeld I. 306.
Boethius 228.
Bonaventura 231. 232. **236—241.** 287.
Boncompagni B. 136—139. 141. 142.
Bonsus Aegidius 290.
Botarel Mose **321.** 322.
Bouchermefort Adam **298—299.**
Boulay C. E. du 219.
Brewer I. S. 221.
Brial M. I. I. 121. 207.
Brosset M. 204.
Buhle I. Th. 45.

Cäsarius von Heisterbach 221.
Casiri M. 43. 44.
Cassel D. 319.
Castro I. R. de 130.
Chalcidius 212.
Chosroas der Grosse 204.
Cicero 209.
Coxe H. O. 56. 154.
Creuzer Fr. 15. 16. 18. 19. 21—23. 25—29. 31. 35—37. 270—272. 298.

Dante Alighieri 150. **294—295.** 296. 320.
David von Dinan (Dinant) **213—222.** 230.
Dauid Iudaeus quidam (?) 53. 54. **125—132.** 134. 284.
Denifle H. S. 298.
Dieterici Fr. 133.
Dionysius, der Pseudo-Areopagite 228. 267. 268. 272. 292. 302.
Dominicus Gundisalvi **121—125.** 128. 129. 205. 217. 242. 325.
Donnolo Sabbatai 312.
Dukes L. 50. 306—308. 321.
Duns Scotus 147. 205. 241. 266. **279—285.** 295. 325.
Durand von St. Pourçain 230.
Durand U.; s. Martène.

Echard I.; s. Quétif.
Eckhart, Meister **296—297.** 298.
Edelmann H. 307. 308.
Engelhardt I. G. V. 15. 16. 18—20. 23—25. 27. 28. 30—32. 34—37.
Epikur 242.
Erdmann I. E. 54. 125. 126. 131. 232.
Ersch I. S. 322.
Euklid 126. 127.
Eustachius von Ely 218.

Fabricius I. A. 40. 44. 45. 48. 271. 300.
Fisquet M. H. 218.
Flügel G. 41. 43—45.
Frankel Z. 54.
Franziscus der hl. 231.
Franziscus Pipinus 135. 137—139. 142. 144. 145.
Friedrich II. Kaiser 49. 50. 150.
Fürst I. 130. 306. 314—316. 318.

Galenus 44. 136. 141. 142.
Gariel P. 207.
Gass W. 39.
Geiger A. 4. 55. 306. 313. 320. 321.
Gerhard von Cremona 51. **135—146.** 147—149. 151. 161. 192—204. 208. 222. 248.
Gerhard von Sabbionetta 136.
Gilbert de la Porrée 57. 155. 156. 206.
Gildemeister I. 5. 143.
Giraldus von Cambrien 221.
Giuliani G. 294. 295.
Goeje M. I. de 4.
Goldbacher A. 207.
Goldenthal I. 323.
Golius I. 4.
Graesse Th. 156.
Gregor IX. Papst 219.

Gregoriis Gregorius de 156.
Gruber I. G.; s. Ersch.
Gundissalinus (?) 122.
Guttmann I. 130.

Hadschi Chalfa 41. 42. 44—46. 325.
Hänel G. 290.
Halberstamm S. H. 308. 310. 311.
Halma M. 145.
Haneberg D. B. 4. 5. 12. 14. 39. 40. 42. 48. 51. 52. 76—78. 130. 133. 149. 157. 250. 298. 305. 309. 313. 316.
Harles G. Chr.; s. Fabricius.
Hauréau B. 54. 127. 131. 150. 154. 156. 211—214. 216. 217. 219. 220. 228. 229. 242. 246. 286—289.
Heinrich von Ostia 216. 217.
Henricus ab Alemannia 299.
Herbelot B. d' 45. 46. 48.
Hermann von Fritslar 297.
Hermes (Trismegistus) 52. 207.
Hertling G. Freiherr von 157. 206. 231. 245. 246. 254. 257.
Herzog I. I. 39. 206.
Hettinger Fr. 295.
Hillel ben Samuel ben Elasar **308—311.** 312. 314. 317. 320. 321.
Höfer F. 57.
Hoffmann I. G. E. 39.
Honain ben Ishak 143.
Honorius III. Papst 217. 218.
Huber I. 216. 217.
Hugo von Siena 299.

Iakob von Forli 299.
Iakob von Vitri 218.
Iammy P. 126. 129. 133. 231. 242. 245. 247. 251. 253. 255.
Ibn Abi Ussaibi'a 44. 46. 48. 49. 51. 52.
Ibn al-Kifti 43. 44. 46. 48.
Ibn Badja (Avempace) 57. 124. 155. 157. 158.
Ibn Chabib Mose **323.**
Ibn Esra 323.
Ibn Gannach 130.
Ibn Gebirol (Avicebron) 123. 124. 130. 132. 222. 224. 242. 279. 280. 325.
Ibn Roschd (Averroes) 57. 132. 150. 151. 153. 157. 158. 216. 219. 220. 222. 251. 291. 305. 316.
Ibn Sab'in **49—50.** 52.
Ibn Sina (Avicenna) 53. 54. 123—129. 131—135. 144. 251. 261. 262. 282. 284. 286. **289.** 298. 305.
Ibn Tofeil 323.
Iehuda ben Mose Romano 55. 57. 134. 309. **311—315.** 316. 318. 320. 321. 323.
Iehuda ben Tibbon 125.
Ieiler I. 236.
Iellinek Ad. 55. 57. 316—319. 322.
Immanuel ben Salomo **320—321.**
Innocenz IV. Papst 228.
Iochanan Allemanno 319. **322—323.**
Ioel M. 54.
Iohann Buridan 230.
Iohann von Fidanza; s. Bonaventura.
Iohann von Lendinaria 299.
Iohannes Avendehut (Avendauth, Avendeath) 123—125. 128—130. 325.
Iohannes Hispalensis; s. Iohannes Avendehut.
Iong P. de 4.
Iourdain A. 3. 4. 56. 121—127. 129. 140. 149. 150. 154. 205. 209—211. 213. 216. 221. 222. 224. 246. 271.
Iourdain Ch. 3. 216. 222. 242.
Isaak von Ninive 40.
Iuan, Maestro 321.
Iundt A. 216. 217. 222.

Kästner A. G. 148.
Kaufmann D. 49. 131. 322.
Kirchheim R. 306.
Kirchner H. 13.
Kobak I. 312.
Koburger A. 233.
Krönlein I. H. 216.

La Croze M. V. de 48. 271.
Lajard F. 286.

Landauer M. H. 319.
Landauer S. 123.
Lange L. 148.
Lebeuf L. 207.
Leclerc L. 56. 57. 122—124. 129. 130. 137—144. 148—150. 153. 154. 272.
Leferon Bl. 224.
Leist O. 207. 211. 325.
Löwe L. H. 211. 222. 230.
Luard H. R. 229.

Maimonides 305.
Mansi L. D. 216.
Marsilius von S. Sophia 299.
Martène E. 213. 217. 220.
Martin von Polen 216.
Masson L. 206. 208. 209.
Mauricius Hispanus (?) 219.
Mauritius a Portu 284.
Maurus Sylvester **302.**
Mehren A. F. 49. 50.
Merkur: s. Hermes.
Michael Scotus 150. 151.
Migne L. P. 121. 206—208.
Mose ben Iehuda ben Mose **323.**
Moser G. H. 15.
Mubasshir ben Fatik 143.
Müller A. 41—46.
Muhammed 5.
Muhammed ibn Ishak 43. 44.
Munk S. 54. 131. 310. 325.
Muratori L. A. 135.

Narbonni Mose 323.
Nikolaus von Amiens 212.
Nikolaus von Foligno 299.
Nikolaus von Methone 38.

Odis Marcus de 157.
Onofrio von Sulmona 299.
Oudin C. 207.

Panzer G. W. 207.
Parchon Sal. 130.
Parmenides 215.
Paul von Pergola 299.
Paul von Venedig 299.

Penini Iedaja 323.
Pereyra Benedict **301.**
Perreau P. 317.
Pesch T. 302.
Peter von Auvergne 155. 273. **288—290.**
Peter von Corbeil 213. 218.
Petit-Radel L. Ch. Fr. 286.
Petrus Lombardus 235. 236. 260.
Pez B. 212.
Pfeiffer Fr. 296—298.
Philalethes (Johann, König v. Sachsen) 150. 250.
Philippus Venetus 154.
Pico Johannes von Mirandula **301.** 322.
Plato 57. 209. 212. 242. 260. 286. 309. 310. 319. 320. 321. 323.
Plotin 320.
Pohlmann A. 40.
Porphyrius 129.
Prantl C. 122. 129. 214. 229. 231. 245. 256. 288.
Preger W. 213. 216. 297.
Proklus 11—13. 37. 42. 43. 45. 46. 51. 54. 56. 57. 155. 157. 158. 197. 228. 270—272. 273. 285. 286. 292. 298. 300. 314—316. 322. 323.
Ptolemaeus 46.
Ptolemäus Cl. 135. 138. 142—144.

Quétif L. 255. 271. 272. 286. 300.

Raimund von Toledo 121. 123. 124.
Ravaisson F. 54. 128. 136. 140. 206.
Raynald O. 216.
Reggio L. S. 314.
Renan E. 39. 41. 150. 151. 216. 219. 222. 223. 299.
Renzi S. de 143.
Reuter H. 223.
Robert von Auxerre 221.
Robert von Courceon 219.
Robert Greathead (Grosseteste) **228—230.**
Robert Kilwardby 224.
Roscelin 230.

Rose V. 38.
Rossi I. B. de 55. 57. 134. 312—317.
Rousselot X. 127. 156. 206. 222.

Savonarola 157.
Schabthai ben Salomo 306.
Schahrastani 50.
Schlömilch O. 129.
Schmidt C. 206. 207.
Schmölders A. 52.
Schneider C. E. Chr. 298.
Scotus Erigena 216—218.
Serachja ben Isaak ben Schealtiel 3. 141. **305—308.** 314. 321.
Sergius von Resaina 40.
Seyerlen 325.
Simon von Authie 219.
Sokrates 242.
Stahr Ad. 3.
Stamminger I. B. 206. 207.
Steinschneider M. 4. 44. 48. 50. 55. 56. 125. 126. 128—130. 139. 140. 305—323.
Stephan von Provins 150. 219.
Stephan Tempier 223. 325.
Stern M. E. 320.
Strange J. 221.
Strodus, Magister 299.

Tauler J. 298.
Thadeus Ungarus 144. 145.
Themistius 149.
Thömes N. 288.
Thomas von Aquin 11—13. 15—17. 19—23. 25. 31. 34. 37. 38. 46. 55. 132. 147. 155. 157. 161. 197. 205. 215. 229. 232. 239. 241. 246. 247. 249. 255. **256—279.** 283. 284. 286—288. 291. 292. 300. 301. 309. 311. 315. 317. 318. 325.
Thomas von Catalonien 299.
Tiraboschi G. 299.

Ueberweg Fr. 54. 122. 125. 212. 222. 223.

Vacherot E. 12. 54. 128.
Valentinelli I. 150—153. 270. 271. 290—292. 298—300.
Vetter C. 204.
Vincenz von Beauvais 156. 210. 222.
Virchow R. 44.
Virgil 209.
Visch Ch. de 121. 206—209.
Voemel I. Th. 39.

Wadding L. 147. 280. 282. 284. 295.
Wegele Fr. X. 296.
Weil S. 130.
Welte B.; s. Wetzer.
Wenrich I. G. 42—46. 250.
Werner K. 223. 224. 236. 279. 280. 284.
Wetzer H. I. 206.
Wilhelm von Auvergne 222. **224—228.** 233. 268. 292. 295.
Wilhelm von Auxerre 219.
Wilhelm von der Bretagne 220.
Wilhelm von Mörbeka 229. 270—272. 292.
Wilhelm von Montpellier 206. 207.
Wilhelm von Occam 230.
Witte K. 295. 296.
Wolf I. Chr. 316.
Wright Th. 211.
Wright W. 41.
Wüstenfeld F. 6. 42. 57. 122. 124. 137—142. 146. 150. 272. 316. 325.

Xabillo Eli ben Josef **316—318.**

Zeller E. 325.
Zingerle A. von 325.
Zunz L. 4. 55. 57. 306. 313. 315. 317. 320—323.





